Philons von Alexandreia

Anschauungen über die Natur des Menschen

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde
einer Hohen philosophischen Fakultät
der Universität zu Tübingen

vorgelegt von

Josef Groß

aus Stuttgart

Tübingen 1930

Gedruckt mit Genehmigung der philosophischen Fakultät
der Universität Tübingen

Referent: Professor Dr. J. Mewaldt
18. Juli 1929

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Druck: Tübinger Chronik, Tübingen

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Einleitung

Philons dualistische Weltanschauung 5

I. Die Schöpfung des Menschen

ἄνθρωπος νοητός und αἰσθητός 7

II. Der Körper des Menschen

1. Stoffliche Zusammensetzung 10
2. Bau 13
3. Gliederung 15
4. Organe und ihre Tätigkeit 18

III. Die Seele des Menschen

1. νοῦς und αἴσθησις und ihre Beziehungen 21
2. Organe der seelischen Funktionen 25

IV. Zeugung

1. Die Geschlechter und ihre Vereinigung 29
2. Spermalehre 37
3. Der Embryo und seine Entwicklung 38

V. Entwicklung

1. Geburt und Säugling 45
2. Wachstum in den Altersstufen 46

VI. Gesundheit und ihre Erhaltung

1. Allgemeines von der Gesundheit 50
2. Ernährung 51
3. Schlaf 56

VII. Krankheit

1. Entstehung 57
2. Einzelkrankheiten des Körpers 59
3. Seelische Krankheiten und ihre Wirkung auf den Körper 61
4. Der Arzt 64

VIII. Alter und Tod 69

Schluß

Philons Stellung 1. in der philosophie- und religionsgeschichtlichen Entwicklung 71
2. in der Geschichte der Anthropologie . . 75

Stellenverzeichnis 87

Einleitung.

Philons dualistische Weltanschauung.

Wenn wir über den Menschen bei Philon sprechen, so ergibt sich als notwendige Grundeinteilung die Scheidung in Leib und Seele. Denn Philons Weltanschauung ist durchweg dualistisch. Dies zeigt sich zunächst in der Polarität von Gott und Welt, der wirkenden Ursache und leidenden Materie [1]). Sie entspricht ja ganz der Religiosität des Judentums, aber Philon im besonderen folgt darin Platon [2]), ja er hat die Transzendenz des göttlichen Wesens in der griechischen idealistischen Philosophie noch überboten [3]). Aus dieser Spannung von Gott und Welt folgt notwendig der Gegensatz von Leib und Seele. Nehmen wir Philons ausführlichsten Bericht [4]): „Das Gebilde des sinnlich wahrnehmbaren Einzelmenschen ist aus irdischer Substanz und göttlichem Hauch zusammengesetzt; der Körper ist dadurch entstanden, daß der Meister Erdenstaub nahm und eine menschliche Gestalt daraus bildete. Die Seele aber stammt nicht von einem geschaffenen Wesen her, sondern vom Vater und Lenker des Alls; denn was er einblies, war nichts anderes als ein göttlicher Hauch, der von jenem glückseligen Wesen zum Heil unseres Geschlechts herniederkam, damit dieses, wenn es auch hinsichtlich seines sterblichen Teils sterblich ist, doch wenigstens in seinem unsichtbaren Teil die Unsterblichkeit besitze. Darum kann man eigentlich sagen, daß der Mensch auf der Grenze stehe zwischen der sterblichen und unsterblichen Natur, da er an beiden so viel, wie nötig ist, teil hat und daß er zugleich sterblich und unsterblich geschaffen ist,

---

1) Vgl. Zeller, Philosophie der Griechen III 2 [3], 353, 386.

2) Schon hier sei auf Reitzensteins Ausführungen hingewiesen (Reitzenstein-Schäder: Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland, in den Studien der Bibliothek Warburg VII, 1926 S. 143), nach denen der Dualismus von Weltall und Menschen im Schöpfungsbericht nicht griechisch ist, sondern von iranischer Beeinflussung stammt. Wilhelm Bousset (Hauptprobleme der Gnosis, in den Forsch. z. Relig. und Literatur des A. u. N. Testaments 10, 1907, S. 91) glaubt, daß sich persischer Dualismus in dem einen Punkt mit griechischen Anschauungen verbunden hat, nämlich im Gegensatz zwischen der guten geistigen und bösen körperlichen Welt.

3) Vgl. W. Bousset: Religion des Judentums.[3] S. 441 im Handbuch zum neuen Testament. 21. 1926.

4) de opific. m. 135 nach der Ausgabe von L. Cohn und P. Wendland. Die Uebersetzung nach der Ausgabe von L. Cohn: die Werke Philons von Alexandreia in dtsch. Uebersetzung in den Schriften der jüd.-hellenist. Lit.

sterblich in Bezug auf seinen Körper, unsterblich hinsichtlich seines Geistes." — So steht der sterbliche Mensch aus irdischem Stoff der unsterblichen Seele aus göttlichem Pneuma gegenüber[5]). In dieser Scheidung stimmt die Stoa trotz ihres Monismus mit Platon überein. Sie hat Materialismus und Pantheismus eigentlich durchbrochen, indem sie eine Ethik begründete, deren Strenge über die platonische vielleicht noch hinausgeht[6]). Religiöse Wertungen treten bei Poseidonios noch deutlicher hervor; man hat darin seine stärkste Annäherung an den Platonismus gesehen[7]). So konnte ihm auch Philon folgen, für den aber doch die alttestamentliche Auffassung das Primäre gewesen sein wird, wenn er als Ethiker die Seele höher oder eigentlich den Körper nur als Träger der Seele wertet[8]). Der Sinnenmensch entsteht nur aus der Gebundenheit an den Leib; aus seinen Fesseln muß man sich befreien, um den Weg zu Gott zu finden.

Doch von diesen Problemen müssen wir absehen; wir haben nur die rein physiologisch gegebenen Tatsachen zu betrachten, man könnte auch sagen, die medizinischen Anschauungen über den Körper und, soweit es in diesem Sinne in Betracht kommt, auch der Seele. Dabei wird zuerst über die Entstehung des Menschen zu berichten sein, wie sie sich Philon in Anlehnung an den mosaischen Schöpfungsbericht denkt.

---

5) leg. alleg. III, 161; de sacrif. 108; de ebriet. 69, 101; quis rer. divin. her. s. 155, 306.

6) Vgl. A. Bonhöffer, Epiktet und die Stoa S. 29 ff.

7) J. Heinemann: Poseidonios' metaphysische Schriften I, 56 ff. II, 423 ff. (Platonismus und Stoa)

8) Vgl. leg. alleg. II 37, III, 41, 42, 70, 74, 191; quod det. pot. insid. sol. 33, 98; quis rer. div. h. s. 45, 68, 85, 239, 274; de migrat. Abrah. 9, 16, 193, 197; de agricult. 25; de gigant. 15; de praemiis 120; de ebriet. 101; de somn. I, 26, 122.

I. Die Schöpfung des Menschen.

1. ἄνθρωπος νοητός und αἰσθητός.

Aus der Transzendenz Gottes führt kein gerader Weg zum Irdischen. Das göttliche Wesen in seiner Absolutheit kann sich nicht direkt in die Materie herablassen. Deshalb nahm Philon, den verschiedensten Einflüssen folgend, die Lehre von den Mittelwesen an. Daraus kann man sich auch die Lehre vom Idealmenschen erklären, „eines herrlichen Bildes herrlicher Abdruck, weil nach dem Vorbild der urbildlichen Vernunftidee geformt [1])". Philon nimmt also eine doppelte Schöpfung des Menschen an [2]): „Der eine ist der himmlische, der andere der irdische. Der himmlische ist im Ebenbild Gottes geschaffen und deshalb ohne Anteil an allem Vergänglichen und Erdhaften überhaupt; der irdische ist aus einem auseinandergestreuten Stoffe, den die Schrift Staub nennt, gestaltet worden [3])". Noch genauer und schärfer lautet die Gegenüberstellung so: „Der jetzt gebildete Mensch ist sinnlich wahrnehmbar, von bestimmter Beschaffenheit, aus Körper und Seele bestehend, entweder Mann oder Weib und von Natur sterblich; dagegen der nach dem Ebenbild Gottes geschaffene ist eine Idee, nur gedacht, unkörperlich, ein Gattungsbegriff, deshalb weder männlich noch weiblich und von Natur unvergänglich [4])". Die Gattung Mensch (ὁ γενικὸς ἄνθρωπος) war also doppelgeschlechtig, vereinigte Mann und Weib in sich und erst nachher wurden die Arten (τὰ εἴδη), nämlich die männliche und die weibliche geschaffen [5]), eine Uebereinstimmung mit dem Mythus, den Aristophanes in Platons Gastmahl vorträgt [6]).

Als Grundlage für diese Scheidung nimmt Philon die Bibel, in der sich ja zwei Berichte über die Erschaffung des Menschen finden [7]). Es ist dabei eine fast gewalttätige Konstruktion, wenn er in Anklammerung an den Text die Scheidung macht zwischen ὁ πεπλασμένος = πλα-

---

1) de special. leg. III 83, I 90; quaest. in Gen. I, 4, 8; quaest. in Exod. II. 46; 52; 54.

2) Dagegen B. Aug. Stegmann: Christ, the „man from Heaven". (The Catholic University of America. New Testament Studies VI.) Washington 1927. Vgl. Philol. Wochenschr. 1930. S. 33.

3) leg. alleg. I. 31.

4) de opific. m. 134.

5) de opific. m. 76; leg. allegor. II. 13.

6) 189 C. ff.

7) I. Mos. 1, 27 und I. Mos. 2, 7.

σθείς = πλαστὸς ἄνθρωπος und ὁ κατὰ τὴν εἰκόνα καὶ τὴν ἰδέαν γεγονὼς ἄνθρωπος = ὃν ἐποίησε = ὁ ποιηθεὶς ἄνθρωπος.[8]) Die Veranlassung zu dieser Konstruktion des ἄνθρωπος νοητός gab aber der κόσμος νοητός. Schon bei der Welt nahm Philon eine Doppelschöpfung an: die sichtbare (κόσμος αἰσθητός) ist nach einem Urbild und einer geistigen Idee gebildet, dem κόσμος νοητός, „da eine schöne Nachahmung niemals ohne schönes Vorbild entstehen kann[9])". „Deshalb hat Gott im Geiste die Formen geschaffen, aus denen er eine gedachte Welt zusammensetzte und dann mit Benutzung jenes Musterbildes die sinnlich wahrnehmbare hergestellt[10])". Philon wollte hierbei die mosaische Schöpfungsgeschichte mit Platons Timaios in Einklang bringen. Der Einfluß Platons, der ja durch den ganzen Weltschöpfungsbericht Philons durchgeht, zeigt sich am deutlichsten in der Annahme der Idealwelt[11]). Allerdings ist diese nicht in solcher Bestimmtheit und Ausbildung bei Platon zu finden, wie bei Philon. Deshalb gibt sich Reitzenstein mit dieser Beeinflussung nicht zufrieden: Philon wäre aus der platonischen Ideenlehre allein nicht zu dem zweigeschlechtigen Urwesen gekommen, wenn ihm nicht iranische Vorstellungen bekannt gewesen wären[12]). Walter Otto fürchtet zwar, Reitzenstein gehe in der Schätzung des iranischen Einflusses zu weit, leugnet aber nicht dessen starke Einwirkung besonders auf religiösem Gebiet[13]). Uebrigens hat schon Bousset die Lehre vom Urmenschen für iranisch erklärt[14]).

Der erste Mensch, den Gott schuf, ist für Philon der vorzüglichste, er ist in Wahrheit καλὸς καὶ ἀγαθός[15]) d. h. zunächst körperlich schön. Und zwar gibt Philon dafür drei Gründe: „1) war der Urstoff der geschaffenen Dinge infolge der Absonderung des Meeres ungemischt, unverfälscht und rein, dehnbar und gut zu bearbeiten. Deshalb waren auch die aus ihm gefertigten Dinge natürlich ohne Tadel." 2) „Da Gott den Menschen mit der höchsten Sorgfalt schaffen wollte, nahm er von diesem an sich schon reinen Urstoff wieder das Reinste und Allerfeinste, das Beste von der ganzen Erde." Der dritte Grund ist der

---

8) leg. alleg. I 53—55, 88.

9) de opif. mundi 16; quod deus sit immut. 31, quaest. in Gen. I, 19.

10) de opific. m. 19.

11) Vgl. die Dissertation von J. Horovitz: Das platonische νοητὸν ζῷον und der philonische κόσμος νοητός (Marburg 1900) und H. Leisegang: der heilige Geist I,1, S. 76.

12) S. zuletzt die schon genannten Studien. — Vgl. auch H. Schäder: Der Orient und das griechische Erbe. Antike herausg. W. Jäger. 4. 1928. S. 226 ff.

13) Kulturgeschichte des Altertums S. 52.

14) Hauptprobleme der Gnosis S. 160 ff.

15) de opif. mundi 136 ff. de virtut. 203, quaest. in Gen. I 18. Bousset (Hauptprobleme der Gnosis S. 195) glaubt, daß bei der Verherrlichung des ersten Menschen Philon von der Verehrung des vorweltlichen Anthropos, wie sie sich besonders in gnostischen Kreisen zeigt, beeinflußt ist. — Dabei können auch Vorstellungen vom Ahnenkult hereingespielt haben, da ja Adam der Urahn des ganzen Menschengeschlechts ist.

wichtigste, „daß eben Gott selbst der Schöpfer war, der doch in allem der größte Meister ist." Aber auch hinsichtlich der Seele war er der vortrefflichste; denn zu ihrer Bildung benützte Gott als Vorbild keines der geschaffenen Dinge, sondern einzig und allein seine eigene Vernunft. „Die göttliche Vernunft aber ist besser als die Schönheit selbst [16])." — „So übertraf der Stammvater die Nachkommen in hohem Grade durch außerordentliche Vorzüge der Seele und des Körpers [17])." „Wir stammen von Menschen ab, ihn aber hat Gott gebildet. Er ist die höchste Blüte unseres ganzen Geschlechts, während die späteren nicht mehr zur gleichen Blüte gelangten, da die Nachkommen immer schwächere Formen und Kräfte bekommen [18])." Damit ist klar und deutlich eine allmähliche Dekadenz des Menschengeschlechts ausgesprochen, ein Gedanke, der auch der Stoa nicht fremd ist, worauf unter anderem ihre fortwährenden Klagen über den Sittenverfall zurückzuführen sind [19]). Philon bringt das Gleichnis mit dem Magnetstein, dessen Anziehungskraft nach außen immer mehr abnimmt. Daß das Gewordene nie gleichen Wesens mit dem sein kann, von dem es geworden ist, daß also die Ursache vollkommener sei als die Wirkung, findet sich auch bei Plotin [20]). Diese Stufenreihe der abnehmenden Vollkommenheit ist nach Zeller eine notwendige Folge der Jenseitigkeit des göttlichen Wesens.

„Der erste Mensch lebte ganz nach dem vernünftigen Naturgesetz, das man besser θεσμός nennt, da es göttliches Gesetz ist, nach welchem einem jeden das ihm Gebührende und Zukommende zuteil wird [21])." Secundum naturam vivere, ganz nach der Natur leben, darin bestand für die Stoiker die wahre Sittlichkeit. Dazu gehört auch das Weltbürgertum [22]), zu dem ihre Lehre vom ὀρθὸς λόγος, der im ganzen Kosmos überall gleich gesetzmäßig wirkenden Vernunft, notwendig führen mußte. So nennt auch Philon jenen Urahn den einzigen Weltbürger. „Denn Haus und Stadt war ihm die Welt, in ihr wohnte er wie in der Heimat, mit vollkommener Sicherheit und ohne Furcht, da er der Herrschaft über die Erdenwelt gewürdigt wurde [23])." So stellt „Adam" das Ideal des stoischen Weisen dar.

---

16) de opific. m. 139.

17) de opific. m. 136.

18) de opific. m. 140, 141, 148. Dazu 150, wo als weitere Gründe des Abstiegs Schwäche, Krankheit und Leidenschaft genannt werden.

19) Vgl. Carl Prächter: Hierokles der Stoiker S. 39, Anm. 2.

20) Zeller III, 2, 504.

21) de opific. m. 143.

22) Vgl. Joh. Mewaldt: das Weltbürgertum in der Antike. Antike 2, 1926, S. 185 ff.

23) de opific. m. 142. Nicht nur beim ersten Menschen finden sich diese Gedanken. Infolge der Einheitlichkeit des Menschengeschlechts — alle Menschen sind ja Abbilder Gottes — soll sich jeder Mensch als Mitglied dieses einheitlichen Staates fühlen. Er soll Weltbürger sein: Edm. Turowski's Dissertation über: Die Widerspiegelung des stoischen Systems bei Philon von Alexandreia. Königsberg 1927, S. 35.

II. Der Körper des Menschen.

1. Stoffliche Zusammensetzung.

Der Mensch bei Philon ist aus vier Elementen zusammengesetzt, aus Erde, Wasser, Luft und Feuer[1]). Er stimmt darin, wie es schon bei der doppelten Schöpfung der Fall war, mit dem Kosmos überein. Denn zwischen Einzelmensch und Kosmos besteht ein Zusammenhang: „verwandt miteinander ist ja, was erschaffen ist, eben weil es erschaffen ist und weil der Vater aller Dinge der eine Schöpfer des Alls ist[2])." „Der Mensch ist ein kleiner Kosmos und der Kosmos ein großer Mensch[3])." Die Mikrokosmoslehre wird von A. Götze[4]) auf den Parsismus zurückgeführt: diese Idee sei mit orientalischer, iranisch-persischer Spekulation aufs tiefste verwachsen, sodaß im letzten Grunde jede indische Erlösungslehre darauf beruhe. Bei den Griechen kommt der Zusammenhang von Mikrokosmos und Makrokosmos als Prinzip zum erstenmal bei Heraklit vor[5]), dem sehr wahrscheinlich die zoroastrische Religion durch die Verbindung, in der seine Vaterstadt mit dem Perserreich stand, nicht unbekannt war[6]). Auch bei Empedokles[7]) finden sich Anklänge, der darin mit den Orphikern und Pythagoreern übereinstimmt. Deutlich findet sich die Lehre im hippokratischen Corpus[8]). Von hier kam sie zu Platon[9]) und Aristoteles[10]) und den Neupythagoreern[11]) und findet sich dann stark ausgeprägt in der Stoa, begünstigt durch ihren Pantheismus[12]).

---

1) de opific. m. 146; de somn. I, 15.

2) de decal. 64.

3) quis rer. div. her. 135. Vgl. de opif. mundi 82; de posterit. Caini 58; de plant. 28; de provident. I 37; de migrat. Abrah. 220; de Abrah. 71; de vita Mos. II, 135.

4) Persische Weisheit in griechischem Gewande, in der Zeitschrift der Indologie und Iranistik II, 1923, S. 60 ff.

5) Vgl. C. Reinhardt: Parmenides und die Geschichte der griech. Philosophie S. 193.

6) Zeller — Nestle I, 2[6] 935.

7) Vgl. W. Nestle: Der Dualismus des Empedokles im Philol. 65 und H. Diels: Gorgias und Empedokles. Sitz.-Ber. d. Preuß. Akademie der Wissenschaften 1884, 352.

8) Vgl. π. ἀέρων, ὑδάτων, τόπων (CMG I. 1. S. 56 ff), π. ἀρχ. ἰητρ. (CMG I. 1. S. 36 ff.), π. φύσ. ἀνθρ. (L. VI. S. 32 ff), bes. in π. ἑβδομάδ. VI. § 1. Roscher VII (s. S. 17.).

9) S. Phädr. p. 270 C: ψυχῆς οὖν φύσιν ἀξίως λόγου κατανοῆσαι οἴει δυνατὸν εἶναι ἄνευ τῆς τοῦ ὅλου φύσεως; — εἰ μὲν Ἱπποκράτει γε τῷ τῶν Ἀσκληπιαδῶν δεῖ τι πιθέσθαι, οὐδὲ περὶ σώματος ἄνευ τῆς μεθόδου ταύτης.

10) Zeller II 2 488.

11) Zeller II 2 136.

12) Vgl. den Anhang von Ludwig Stein: Psychologie der Stoa I, in den Berliner Studien 1886.

Für die Elemente setzt Philon auch die Eigenschaften: das Trockene, Feuchte, Kalte, Warme [13]). Diese vier ergeben die κρᾶσις, φύραμα, συμφόρημα [14]). Nach dem Tode zerfällt der Mensch wieder in die Stoffe, aus denen er zusammengesetzt ist; „denn nichts kann in nichts vergehen, sondern woraus es entstand, dazu wird es wieder bei seinem Ende, das Feuchte zu Feuchtem, das Trockene zu Trockenem, das Warme zu Warmem, das Kalte zu Kaltem [15])." Dazu kommt noch eine besondere Ausprägung: das Gleichnis vom δάνεισμα.: Wir haben die vier Elemente geliehen bekommen [16]), nach dem Tod müssen wir dieses Lehen wieder zurückgeben [17]); die einzelnen Teile zerfallen wieder in die Teile des Alls, aus denen sie zusammengesetzt wurden [18]). Es ist schon mehrfach darauf hingewiesen worden, daß die Lehre vom Darlehen stoisch sei, die hier mit dem Glauben der jüdischen Frommen übereinstimmt [19]). Aber bei den angeführten Stellen handelt es sich immer nur um die äußeren Güter oder um das Leben als solches, die als Darlehen betrachtet werden. Unsere spezielle Form, daß wir die Teile des Feuers, der Erde, des Wassers und der Luft vom Kosmos geliehen haben, stammt von Platon [20]). Die Abhängigkeit vom Timaios trat uns ja bereits sehr deutlich im letzten Abschnitt entgegen. — Die Lehre von den vier Elementen geht auf Empedokles [21]) zurück und pflanzt sich in der sikelischen Aerzteschule weiter. So finden wir sie bei deren Hauptvertreter Philistion von Lokri [22]). Von ihm übernahm sie Platon [23]), der ihn bei seinem sizilischen Aufenthalt kennen gelernt hatte. Da wir schon zweimal Philons Uebereinstimmung mit dem Timaios sahen, hätten wir eine gerade fortlaufende Linie. Aber wir brauchen uns nicht allein an sie zu halten. Des Empedokles Lehre, die im Grund auf Anschauungen der Volksmedizin beruht [24]), hatte sich weiter ausgedehnt; auch die Stoa legte sie ihrer Kosmologie zu Grunde [25]). Ausdrücklich bezeugt findet sie sich bei Zenon [26]). Die Stoiker setzten für

13) quis rer. divin. h. 153.
14) de sacrific. 108.
15) de special. leg. I 266; quis rer. divin. h. 282; quaest. in Gen. II 61. Vgl. Adolf Bonhöffer: Epiktet und die Stoa (I) S. 30 und Die Ethik des Stoikers Epiktet (II) S. 28.
16) de aeternitat. m. 29.
17) de posterit. C. 5.
18) quis rer. divin. h. 282.
19) J. Bergmann: Die stoische Philosophie und die jüdische Frömmigkeit, in „Judaica" Festschrift für Cohen. S. 154. P. Wendland: Philon und die kynisch-stoische Diatribe. S. 59, P. Wendland: Philons Schrift über die Vorsehung. S. 53.
20) Timaios 42 E.
21) Diels B. 26. A. 34, A. 78.
22) M. Wellmann, Fragm. der sikel. Aerzte, S. 110 frg. 4.
23) Timaios 81 E.
24) Vgl. Th. Gomperz, Griech. Denker I² 186, 444.
25) Zeller III, 1, 185.
26) v. Arnim St. V. F. I 28, frg. 102.

die Stoffe auch die materiellen Qualitäten [27]). Daß diese aber nicht unbedingt zusammengehören, zeigt Aristoteles [28]), der je zwei Qualitäten für ein Element zusammenfügte. Der Grund ist nach Reinhardt, daß die Qualitäten „fremd und unverträglich im Makrokosmos, aber untrennbar von der antiken Theorie des Mikrokosmos waren". Im menschlichen Körper bekommen sie Sinn und Funktion; und so finden sie sich bei Alkmaion und bleiben in der sikelischen Aerzteschule bis Philistion. Von Alkmaion kennt sie auch Heraklit [29]).

Eine Erweiterung dieser vier auf sechs zeigt eine andere Stelle [30]), in der Philon vom σύγκριμα des Menschen spricht, „dessen Seele aus ἄλογον und λογικόν, dessen Körper aus Warmem, Kaltem, Schwerem, Leichtem, Feuchtem und Trockenem besteht". Diese Gegenüberstellung wird noch weiter ausgeführt [31]): in einer langen Reihe, die sich über 5 Sätze erstreckt, zählt Philon solche Gegensatzpaare auf, die er in den Elementen, in der Natur, im Himmel und auf der Erde, in der körperlichen Beschaffenheit und geistigen Fähigkeit des Menschen, bei Tieren und Pflanzen antrifft. Dieses Naturgesetz habe Moses erfunden. Nun ist aber Moses für Philon der Weise κατ' ἐξοχήν, vor dem alle andern zurücktreten; bei ihm findet sich schon alles, was später die griechischen Philosophen ausgesprochen haben [32]). In unserm Fall ist dies Heraklit, den Philon auch wirklich zitiert. Herakliteisch ist ja die Lehre von der Koinzidenz der Gegensätze [33]), die sich in den Gegenüberstellungen Philons widerspiegelt. Die Gegensätze bedingen einander, da alles immer auch das Entgegengesetzte in sich hat. Als Parallele zu Philons Ausführungen führt Fredrich [34]) das 5. Kap. der pseudoaristotelischen Schrift περὶ κόσμου an, deren Verfasser die herakliteische Lehre „durch ein stoisches Verbindungsrohr erhalten habe. Philon sicherlich durch mehrere". Daß die Stoiker selbst ihre Physik von Heraklit ableiteten, zeigt Zeller [35]). So haben wir in der Elementenlehre einen schönen Einblick in die Zusammenhänge der Abhängigkeit Philons bekommen und gesehen, wie vielen Einflüssen er unterliegt. — Neben den vier Elementen werden auch nur zwei genannt: die οὐσία des Körpers ist Erde und Wasser [36]). Diese στοιχεῖα werden sogar personifiziert und rufen mit lauter Stimme: „Wir bilden die Substanz eures Körpers, uns hat die

---

27) S. Fredrich, Hippokratische Untersuchungen in den philol. Unters., herausgegeben von Kießling und Wilamowitz 15, S. 33, 134. W. Jaeger, Nemesios von Emesa S. 69 ff. Reinhardt, Parmenides S. 223, 227.

28) Π. γενέσ. καὶ φθορᾶς II. 3. 4.

29) Diels B. 126.

30) leg. alleg. II. 2.

31) quis rer. div. h. 207 ff.

32) vgl. Carl Siegfried: Philon von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments. S. 160.

33) Zeller I, 2[6], 822.

34) a. a. O. S. 154.

35) Zeller III, 1, 354.

36) de special. leg. I 264.

Natur gemischt und mit göttlicher Kunst zu menschlicher Gestalt geformt[37]." Philon legt sich eben nicht auf ein System fest, an dem er hängt und das er überall festhält. Schließlich genügt ihm auch nur ein einziges Element: Der Körper ist aus Erde geschaffen[38]) und wird wieder in Erde sich auflösen[39]). Wem kommen da nicht die Worte des alten Testaments: Erde bist Du, und zu Erde sollst Du wieder werden[40]). Diese Quelle dürfen wir bei dem Juden Philon nie vergessen.

2. Bau des Körpers.

Zuerst seien einige Selbstverständlichkeiten angeführt: daß der Mensch ein Landtier ist, daß er unter Wasser sofort stirbt[41]), daß er von allen Landtieren das Beste und ihr Führer ist[42]), daß er aber deshalb auf seinen Körper nicht stolz zu sein braucht, da ihm Tiere überlegen sind z. B. der Stier und der Löwe an Stärke, der Falke und der Adler an Gesicht, der Esel an Gehör, der Hund an Geruch[43]).

Als Bestandteile des Körpers werden Haut, Fleisch und Blut aufgezählt[44]), ausführlicher: Knochen, Fleisch, Eingeweide, Adern, Nieren, Sehnen, Gefässe für Blut und Atmung[45]). Die κοινωνία wird auf die νεῦρα zurückgeführt[46]). Im hippokratischen Corpus findet sich eine ziemlich genaue Uebereinstimmung[47]), eine andere Stelle gibt den Sehnen die Fähigkeit zum Beugen, Zusammenziehen und Ausstrecken, während das Fleisch und die Haut Verbindung und Anordnung von allem bildet[48]). Aehnlich spricht sich Platon[49]) aus: „mit den Sehnen verband er alle Glieder miteinander und gab dem Körper Biegsamkeit. Interessant ist, wie sich Philon über die Verhältnisse der Zusammensetzung, die rationes des Körperbaues, ausspricht[50]): „die Länge vom Kopf bis zum Fuß beträgt das sechsfache der Breite der Brust und das zehnfache der Tiefe der Rippen". Wie kommt Philon zu diesen Angaben, die mit keinem Kanon übereinstimmen? Denn nach Vitruv[51]), dessen Angaben bis Polyklet zurückgehen, beträgt die Körper-

37) de special. leg. I 266.
38) leg. alleg. III 161.
39) de migrat. Abrah. 3 und ausführlicher leg. alleg. III 253.
40) I. Mos. 3, 19.
41) quod det. pot. ins. sol. 151, 152.
42) de aeternit. m. 65.
43) de Abrah. 266, vgl.: Platon Protagor. 321 C und Aristot. de part. animal. IV 10. S. 687.
44) de ebriet. 87.
45) quaest. in Gen. I, 28.
46) in Flacc. 190.
47) Προρρητ. II. 15. (L. IX. 40).
48) Π. ὀστ. φύσ. 11. (L. IX. 182).
49) Timaios 74 B.
50) quaest. in Gen. II, 5.
51) de architect. III 1 ff.

länge das vierfache der Brustbreite. Ein Tiefenmaß kommt ja bei den Alten überhaupt nicht vor, die immer nur in der Fläche, also die Frontalität eines Körpers sahen. Doch finden sich Philons Zahlen in anderen Proportionen: es verhält sich der Fuß zum Körper wie 1 zu 6, ebenso die Länge von Brustansatz bis Stirn zum Körper, ferner ist das Gesicht der zehnte Teil der Körperlänge. Philon überträgt bei seinen Verhältnissen die Angaben der Bibel [52]) über den Bau der Arche auf den menschlichen Körper, der eigentlich symbolisch damit gemeint ist [53]): Gott sprach zu Noah: „Mach dir einen Kasten aus Tannenholz und mache ihn also: 300 Ellen sei die Länge, 50 Ellen die Breite und 30 Ellen die Höhe". Die Höhe der Arche wird einfach für die Tiefe des Körpers genommen. Damit ergibt sich

Länge : Breite = 300 : 50 = 6:1
Länge : Tiefe = 300 : 30 = 10:1
Breite : Tiefe = 50 : 30 = 1⅔

Das Ergebnis 1⅔ ist mit dem Schlußsatz gemeint, der in der anscheinend ganz wörtlichen Uebersetzung Auchers ziemlich rätselhaft klingt: latitudinem ut secundam partem profunditatis adiectam. So ergab sich, daß Philons Angaben eigentlich ganz zufällig sind. Es ist eine Konstruktion, die er sich auf Grund einer biblischen Angabe errichtet. Er wird als gebildeter Jude sicher gewußt haben, daß über den Menschen bestimmte Maßverhältnisse in κανόνες festgelegt waren. Das, und zwar nur in dieser allgemeinen Form, verwertet er und benützt zu seiner eigenen Ausgestaltung die Maße der Arche. Einen bestimmten Kanon mit festen Zahlen dürfen wir nicht dahinter suchen, wenn er auch von Proportionen spricht [54]), die die Körperglieder unter sich haben und die zur Gemeinschaft des ganzen Körpers passen. Dahinter steht die stoische Definition der Schönheit: „Symmetrie der Glieder untereinander und in Bezug auf das Ganze [55])".

Eine eigentümliche Vorstellung ist es, wenn Philon von dem Bau der Körperteile sagt [56]), daß sie sich zwar in ihrer Form dem Kreise annähern, im Grund aber doch auf das Viereck zurückzuführen seien. Es erinnert an die figura quadrata des Polyklet, wenigstens bei Brust, Bauch und Rücken. Aber kaum verständlich will es scheinen, wenn dies auf Arme, Schenkel und Füße ausgedehnt wird. Geschieht es nur, um auf die heilige Siebenzahl zu kommen? Jedoch wir wollen damit nicht dem nächsten Abschnitt vorgreifen, in dem darüber ausführlich zu sprechen ist.

---

52) I. Mos. 6, 14, 15.
53) Vgl. Siegfried a. a. O. S. 187 f. 5.
54) de opific. mundi 138.
55) St. V. F. III S. 68, 278.
56) quaest. in Genes. II 2.

3. Gliederung des Körpers.

Bei der Gliederung des Körpers ist das Nächstliegende wohl die Zweiteilung. Und wirklich spricht Philon von der „Aehnlichkeit der Teile der Lebewesen, besonders des Menschen, da Füße und Hände und beinahe alles andere rechts und links an Größe einander gleich sei [57]". Trotz der Teilung gehören aber diese Glieder zusammen, „zu gegenseitiger Hilfe und Unterstützung", sie sind „in divisione unitae [58]". Wichtiger aber als diese Zweiheit ist die Gliederung in 7 Teile. Wir fanden sie schon bei der Aufzählung kurz vorher, ohne daß es eigentlich der Natur der Sache entsprochen hätte, sodaß die Vermutung berechtigt ist, es liege eine Zahlenspekulation zu Grunde. Dagegen wird das nicht der Fall sein bei der Aufzählung der Fähigkeiten des σῶμα ὀργανικόν [59]: „Nehmen, Geben, Gehen, Sehen, Hören, die Aufnahme der Nahrung, die Wiederabgabe der verdauten, das Unterscheiden der Gerüche, der Gebrauch der Rede". Nimmt man Nehmen und Geben als Tätigkeit der Hände zusammen, ebenso Nahrungsaufnahme und -Abgabe, so ergibt sich zwar die Zahl Sieben; aber die Stelle ist so bunt zusammengewürfelt und entbehrt jeder Einheitlichkeit, daß eine willkürliche, zufällige Aneinanderreihung wahrscheinlich ist. Dafür spricht auch der Schluß πολλὰ καὶ ἄλλα. Betrachten wir deshalb in folgendem nur die ausführliche Spekulation über die siebenfache Gliederung des menschlichen Körpers in dem bekannten Exkurs über die Siebenzahl in dem Buch von der Weltschöpfung: Der Körper zerfällt in sieben äußere Teile, Kopf, Brust, Bauch, zwei Hände und zwei Füße [60]. Die Einteilung dürfte wohl die einfachste sein, die sich denken läßt; sie hält sich nur an die äußeren, groben Umrisse. Schon komplizierter ist eine zweite Teilung: Kopf, Hals, Brust, Hände, Leib, Unterleib, Füße [61]. Hier werden die zwei Hände und Füße als Einheit gerechnet, dadurch sind Zwischenglieder zwischen den äußeren Hauptteilen notwendig. Das ganze scheint viel eher gedanklich konstruiert zu sein, um die Zahl sieben herauszubringen. κοιλία und ἦτρον sind eigentlich Synonyma. Was Philon damit meint, ersehen wir aus der dritten Stelle [62], die mit der zweiten übereinstimmt, nur andere Reihenfolge und zum Teil geänderte Bezeichnungen zeigt: πρόσωπον statt κεφαλή; αὐχήν für τράχηλος; den Plural στέρνα für στέρνον; nur χεῖρες sind gleich; βάσεις für πόδες (dort an letzter Stelle); dann γαστήρ der κοιλία entsprechend und schließlich τὰ γεννητικά, was oben mit ἦτρον bezeichnet wurde. — Auch beim Kopf findet er die Siebenzahl:

---

57) quis rer. div. her. 151; Der gleiche Gedanke in Περὶ ἄρθρων 10 in der eigenartigen Formulierung: δίκαιον ἔχουσιν τὸ σῶμα οἱ ἄνθρωποι καὶ τὰς χεῖρας καὶ τὰ σκέλεα. (L. IV. S. 102)

58) quaest. in Genes. III. 5.

59) de sacrif. Abel. 98.

60) de opific. m. 118.

61) leg. alleg. I 12.

62) de posterit. C. 3.

zwei Augen, zwei Ohren, zwei Nasenöffnungen und der Mund [63]). Es erscheint hier gekünstelt, bei dem an sich einheitlichen Gebilde der Nase zwei Oeffnungen zu zählen. Daraus ersieht man, daß es reine Spekulation ist, um eben auf sieben zu kommen.

Den äußeren Gliedern entsprechen sieben σπλάγχνα: Schlund, Herz, Lunge, Milz, Leber, zwei Nieren [64]). Wie bei der Kopfgliederung stimmen auch hier die beiden Stellen im Gegensatz zur Gliederung des äußeren Körpers überein, nur die Reihenfolge ist geändert. Eine Mischung von Aeußerem und Innerem findet sich bei den Teilen, in denen ein Organ seinen Sitz hat; das Auge für das Gesicht, das Ohr für das Gehör, die Nase für den Geruch, der Mund für den Geschmack, der Schädel für das Gehirn, die Brust für Lunge und Herz und diese für innere Organe (gemeint sind Atmung und Blut) [65]). — Die Gliederung stellt somit ein streng durchgeführtes System dar, dem die Zahl sieben zu Grunde liegt. Ueber sie ist schon viel geschrieben worden [66]). Ihre Bedeutung im alten Volksglauben ging aus von der Erscheinung des Mondes mit seinen wechselnden Phasen und seinem Einfluß auf Entstehen und Vergehen, Wachsen und Gedeihen von Pflanzen und Tieren, auf Gesundheit und Krankheit des Menschen, besonders auf den Körper der Frau, (Menstruation und Entbindung), kurz auf das gesamte Leben der organischen Wesen. Die Sieben kehrt am Himmel wieder im großen und kleinen Bären, im Orion, den Plejaden, Hyaden und den sieben Plane-

---

63) de opific. m. 119 = leg. alleg. I 12.

64) de opific. m. 123 = leg. alleg. I 13.

65) quaest. in Genes. II 3.

66) In erster Linie kommen die Arbeiten H. W. Roscher's in Betracht. Es seien hier alle aufgezählt, die auch für erst folgendes zu berücksichtigen waren: in den Abhandlungen der sächs. Akad. der Wissensch. philolog.-histor. Klasse: 21: die ennead. und hebdomad. Fristen und Wochen der ältesten Griechen 1903 (= Roscher I). 24: die Hebdomadenlehren der griech. Philos. u. Aerzte 1906 (= R. II). 24: die Sieben- und Neunzahl im Kultus u. Mythus der Griechen 1904 (= R. III). 26: Enneadische Studien 1907 (= R. IV). 27: die Zahl 40 in Glauben, Brauch und Schriften der Semiten (= R.V.). — Dazu in den Berichten über die Verhandl. der sächs. Gesellsch. der Wissensch. 61; die Tessarakontaden der Griechen und anderer Völker 1909 (= R. VI). Eine kurze Zusammenstellung allgemeiner Art ist der Vortrag von J. H. Graf: die Zahl 7. (Bern 1917.) — Vgl. auch O. Weinreich: Triskaidekadische Studien: relig.-gesch. Vers. u. Vorarb. XVI. 1. S. 80 u. 91 ff. Es ist interessant, daß in neuester Zeit ähnliche Theorien ausgesprochen wurden, worauf mich Herr Prof. Weinreich aufmerksam machte: daß nämlich durch alles Leben ein Puls und ein Rhythmus geht, durch den Generationen zusammenhängen und der in periodischen Reihen wiederkehrt. So Herm. Swoboda: das Siebenjahr, 1917, nach dem „die wichtigsten Vorgänge des menschl. Lebens vom Augenblick der Zeugung bis zum Tod dem Siebenjahrgesetz folgen". Mit solchen Gedanken soll er angeblich der Plagiator von Wilh. Fließ sein: Der Ablauf des Lebens, 1923, dessen periodischer Rhythmus den Zahlen 28 und 23 folgt.

ten [67]). So ist es erklärlich, daß sie sich als heilige Zahl bei allen Völkern und zu allen Zeiten findet. Bei den Griechen fand sie besondere Beachtung im Kult des delischen Apollo und des Dionysos, erlebte eine neue Blüte durch die Spekulationen der Pythagoreer, besonders nach dem Eindringen des Planetenkultes, wie ihn die Astrologie des Ostens ausgebildet hatte. Seither wurde sie herrschend, die vollkommene Zahl, wobei ihre Eigenschaft als Primzahl sicher keine kleine Rolle spielte: „die Sieben kann weder hervorbringen noch hervorgebracht werden; aus diesem Grund vergleichen gewöhnlich die Philosophen [68]) die Siebenzahl mit der mutterlosen Nike und Parthenos, die der Sage nach aus dem Kopf des Zeus entsprungen sein sollen [69])". „Er fand, daß die Sieben mutterlos sei, nicht durch ein Weib geboren, allein aus des Vaters Samen ohne Zeugung entsprossen und ohne Befruchtung entstanden. Zweitens erkannte er, daß sie nicht nur überaus schön und mutterlos sei, sondern auch ewig jungfräulich, weder einer Mutter Kind noch selbst Mutter, weder aus Verwesung hervorgegangen noch zur Verwesung bestimmt [70])." So wurde die Sieben zur heiligen Zahl schlechthin. Es bildeten sich feste Hebdomadentheorien, deren erster literarischer Niederschlag sich bei Solon zeigt, und die wir auch bei Philon gefunden haben. „Denn es freut sich die Natur an der Siebenzahl"; „sie ist das Prinzip der unkörperlichen und der körperlichen Dinge [71])." Zur üppigsten Entfaltung gelangten solche Spekulationen in der Schrift π. ἑβδομάδων [72]), deren Verfasser, „ein Fanatiker der Siebenzahl" (Franz Boll), alles nur Mögliche zusammenstellt, um überall sieben herauszubringen; sagt er doch im Prolog seiner Kosmologie (Roscher VII cap. I): „Die Form der gesamten Welt und aller einzelner

67) vgl. Tacitus, histor. V. 4: ac pleraque caelestium vim suam et cursus septenos per numeros compleant.

68) s. Philolaus bei Diels B. 20.

69) de opific. m. 100.

70) de vita Mos. II, 210; leg. alleg. I, 15; de special. leg. II, 56; de decal. 102; quaest. in Gen. II, 12, 49; in Exod. II, 46.

71) leg. alleg. I, 8; de opif. mundi 98; Eine kurze Uebersicht über Philons Zahlensymbolik s. Siegfried a. a. O. S. 180. Es seien im Folgenden die Beziehungen der Siebenzahl zu dem menschlichen Körper zusammengestellt, die sich natürlich auf die einzelnen Abschnitte dieser Arbeit verteilen: 7 äußere Teile S. 15; 7 innere Teile S. 16; 7 Teile des Kopfes S. 16; 7 Ausscheidungen S. 20; 7 Bewegungsarten S. 20; 7 Unterscheidungsfähigkeiten des Auges S. 20; 7 Teile der Seele S. 23; 7 Wandlungen der Stimme S. 29; 7tägige Periode der Frau S. 39; Festigung des Sames in 7 Tagen S. 41; 7-Monatskinder S. 42; 7 Altersstufen S. 47; Krisis bei Krankheiten am 7. Tag S. 60.

72) S. Roscher, die hippokr. Schrift von der Siebenzahl in ihrer vierfachen Ueberlieferung in den Studien z. Gesch. und Kult. des Altert. VI, 3 1913 (= R. VII), und die hippokr. Schrift von der Siebenzahl und ihr Verhältnis zum Altpythagoreismus in den Ber. über die Verhandl. der s. Akad. d. Wissensch. 1919. Zu der dort reich zitierten Literatur über die vielumstrittene Schrift kommt noch J. Ilberg: die knid. Aerzteschule in den gen. Berichten 76. 1924. Vgl. Reitzenstein, Studien S. 118.

Teile derselben ist so geordnet: alles muß in Gestalt und Bestimmung die Siebenzahl zum Ausdruck bringen". So zählt er am menschlichen Körper (VII) Kopf, Hände, Eingeweide, Zwerchfell, Harn- und Zeugungsorgane, Mastdarm, Schenkel auf. Von Systematik ist da also keine Spur. Eine ganz andere Teilung bringt der Verfasser bei der Erdbeschreibung (XI): Kopf und Gesicht, Rückenmark, Zwerchfell, Bauch, Schenkel, Füße, Unterleib und Mastdarm. „Dies gründet sich auf die Vergleichung einzelner Konfigurationen der Erde, wie sie auf der damals üblichen jonischen Weltkarte dem kindlichen Blick entgegentraten, mit menschlichen Körperteilen[73])." Diese Spielerei kommt somit für eine bestimmte Theorie nicht in Frage; aber auch die erste Aufzählung ist von Philon weit entfernt. Ebenso steht bei den Funktionen des Kopfes (VIII): „Einatmen kalter Luft, Ausströmen der Wärme, Sehvermögen, Gehör, Geruchsinn, Gelangen der Speisen und Getränke mittels der Luftröhre in den Magen, Geschmacksinn." Hier herrscht eine noch größere Willkür als vorher, während Philon wenigstens einer gewissen Ordnung folgt. Wir können also der These Roscher's, daß Philon auf π. ἑβδομάδων zurückgeht, nicht folgen. Sie ist ja schon deshalb hinfällig, weil Roscher als Vermittler Poseidonios annimmt, der einzelne Hebdomaden modernisiert habe, dessen Timaios-Kommentar aber, dem „die gründliche und hochgelehrte Abhandlung über die Bedeutung der Siebenzahl" beigegeben worden sein soll, nach Reinhardt[74]) eine Konstruktion ist. Von den übrigen Listen, die Roscher[75]) aufzählt, stimmt keine genau mit Philon überein. Statt des Bauches findet sich bei Nikomachos und Makrobius αἰδοῖον bezw. pudendum, was an die zweite Aufzählung bei Philon erinnert, die aber in der Nennung von Händen und Füßen als Einheit vereinzelt dasteht. Es sind dies eben verschiedene Ausgestaltungen des gleichen Gedankens, daß der Körper in sieben Teile gegliedert ist.

4. Organe des Körpers und ihre Tätigkeit.

Von den Organen des Körpers, im besonderen von den inneren Funktionen, erfahren wir sehr wenig von Philon. Es sind im Grund eigentlich allgemeine Selbstverständlichkeiten, so z. B. wenn er sagt, daß die Nahrung im Körper bleibe und nicht gleich nach der Aufnahme wieder abgegeben wird. Sonst würde man beim Essen und Trinken sofort wieder Hunger und Durst bekommen[76]). Ausführlicher schreibt Philon über den Verdauungsvorgang[77]): der Magen, der dem Schlund benach-

73) H. Diels in der Deutsch. Literaturzeitung 1911, S. 1863.

74) C. Reinhardt: Poseidonios S. 416 gegen Schmekel, Philos. der mittleren Stoa; danach G. Borghorst, de Anatolii fontibus. Berlin. Diss. 1905; C. Gronau, Poseidonios und die jüd.-christl. Genesisexegese 1914, und E. Bréhier, les idées philos. et religieus. de Philon d'Alexandrie, Paris 1925, S. 97.

75) Roscher VII S. 107, vgl. Reitzenstein, Studien S. 148.

76) quaest. in Gen. II, 7.

77) de special. leg. I 217, 218.

bart ist, nimmt die von den Zähnen vorher zerteilte und zermalmte Nahrung seinerseits auf und verarbeitet sie für den Unterleib; der Unterleib aber nimmt sie von dem Magen in Empfang und leistet die von der Natur ihm zugewiesene [78]) zweite Aufgabe, indem er die Nahrung in Saft verarbeitet; zwei rinnenartige Röhren aber ragen aus der Bauchhöhle bis in die Leber hinein und befördern den Speisebrei in die mit ihr verwachsenen Behälter. Die Leber besitzt eine doppelte Fähigkeit: auszuscheiden und in Blut zu verwandeln. Die erstere scheidet alles Unerweichte und das, was schwer zu verarbeiten ist, aus und schafft es in die neben ihr liegende Gallenblase; die andere aber verwandelt das Reine und Durchgearbeitete mit ihrer Wärme in höchst lebenskräftiges Blut und stößt es ins Herz ab, von dem es den Adern zugeführt und durch den ganzen Körper geleitet wird, um ihm als Nahrung zu dienen." Somit weiß Philon, daß vom Herzen aus die Zirkulation des Blutes beginnt, ähnlich schreibt Platon [78]), in enger Berührung mit dem Autor von περὶ καρδίης, der von allen Hippokratikern das Herz am besten kennt. Aber auch für die Stoa war das Herz das Zentralorgan des Körpers.

Bemerkenswert ist ferner die große Bedeutung der Leber, die er für das Wichtigste der Eingeweide hält, der aber noch eine andere Bedeutung zukommt [79]): „Der Geist kann in ihr im Schlaf, wenn die sinnliche Wahrnehmung aufgehört hat, seine Gedanken klar erblicken; denn sie ist hochgelegen und sehr glatt und kann wegen dieser Glätte als glänzender Spiegel gelten." Diese Vorstellung ist aus dem Timaios entlehnt [80]), mit fast wörtlicher Uebereinstimmung: τὸ ἧπαρ πυκνὸν καὶ λεῖον καὶ λαμπρὸν ἔχον, damit sich die Gedanken spiegeln, οἷον ἐν κατόπτρῳ.

Die Leber, das Fett und die Nieren mußten nach jüdischem Gesetz zur Opferung auf dem Altar verwendet werden. Philon sucht dafür eine Begründung zu geben [81]) und dabei erfahren wir: „Das Fett dient zum Schutz der Eingeweide, die es einhüllt und geschmeidig macht und denen es damit nützt, daß es sich sanft an sie anschmiegt." „Außerdem erhält es die Eingeweide und die andern Teile, die es umgibt, durch seine Fettigkeit und bewahrt sie vor dem Austrocknen. Denn was die Feuchtigkeit des Fettes hat, wird durch sie wie von einer lebenden Speise ernährt [82])."

„Die Nieren befinden sich in der Nähe der Oberhoden und der Geschlechtsteile und wirken mit denen als gute Nachbarn hilfreich zusammen, damit der von der Natur geschaffene Same, von benachbarten Teilen ungehindert, seinen Weg finde; denn sie selbst sind Gefässe aus bluthaltiger Masse, die den flüssigen Reinigungsstoff des Unrats absondern und in ihrer Nähe sind die Hoden, in denen der Same sich sammelt [81])." Nach der Ansicht des Verfassers der Schrift „über den Sa-

78) Timaios 70 A.
79) de special. leg. I 219.
80) Timaios 71 B.
81) de special. leg. I 216.
82) quaest. in Exod. II, 15.

men[83])“ kommt das Sperma vom Rückenmark zu den Nieren, von hier durch die Hoden zum Penis. Das Gemeinsame ist nur der Weg des Samens durch die Nieren; freilich passiert er diese nach Pseudo-Hippokrates vor den Hoden, während er bei Philon von diesen herkommt.

Neben dem Samen werden noch sechs andere Ausscheidungen des Körpers aufgezählt[84]): „Durch die Augen kommen die Tränen, aus der Nase die Reinigungen aus dem Kopf, durch den Mund der Speichel; es gibt auch zwei Behälter für die Ableitungen der Ueberreste, der eine vorn, der andere hinten, die sechste ist die Schweißausscheidung durch den ganzen Körper und die siebte der natürliche Erguß des Samens durch die Geschlechtsteile.“ Pseudo-Hippokrates[85]) zählt sieben ῥόοι ἀπὸ κεφαλῆς ἕως ἀποκρίσεως: durch Ohren, Augen, Nase, Gurgel, Kehle, nach dem Rückenmark und den Hüften. Er meint also damit etwas anderes. Gemeinsam ist beiden die Siebenzahl, ein weiteres Glied in der Reihe der oben besprochenen Spekulation. Sie beschränkt sich also nicht nur auf die Gliederung des Körpers; denn auch das Auge kann siebenfach unterscheiden[86]): Körper, Ausdehnung, Haltung, Größe, Farbe, Bewegung und Lage. Schließlich hat der Körper noch sieben Arten der Bewegung[87]): oben, unten, rechts, links, vorwärts, rückwärts und im Kreis herum. Die sechs ersten werden als organische Bewegungen auch für sich zusammengestellt[88]).

Zum Schluß dieses Abschnitts bleibt noch eine merkwürdige Bemerkung über die inneren Vorgänge[89]): „die δύναμις der σπλάγχνα ist von Natur sehr heiß, wenn die Luft von außen mäßig kalt weht, dann haben die Atmungsorgane für die εὐκρασία einen guten Weg; wenn sie aber wärmer wird, dann notwendigerweise einen schlechten, da Feuer zu Feuer kommt“. Die Stelle ist zwar unklar formuliert, zeigt aber dennoch den Einfluß der Stoiker, und zwar in drei Punkten: sie lehrten[90]), daß es keinen Körper ohne Wärme gibt, die er vom Urpneuma, der Urwärme, erhalten hat. (Die Stoiker haben mit dem Pneuma stets den Begriff des Warmen verbunden.) Besonders Kleanthes kommt mit seinem Pneuma dem πῦρ des Heraklit sehr nahe. Es muß sogar im Unorganischen ein letzter Rest von Wärme sich erhalten haben; als Beweis dient, daß aneinanderschlagende Steine Feuerfunken sprühen. Daß sich nun die menschliche Seele, der oberste Tonosgrad des Pneumas, diese Wärme erhalten kann, erklärten die Stoiker im Anschluß

---

83) Περὶ γονῆς 1. (L. VII. 470.)
84) de opif. mundi 123 = leg. alleg. I, 13.
85) II. ἀδένων 11, 13, 14. (L. VIII. S. 564 ff.)
86) de opific. m. 120.
87) de opif. mundi 122 = leg. alleg. I, 12.
88) leg. alleg. I, 4; de somn. I, 26. Auch Platon Tim. 43 B zählt sie auf, ebenso Aristoteles φυσικὴ ἀκρόασ. III, 5, S. 205; St. V. F. II, frg. 501, S. 162.
89) legat. ad. Gaj. 126.
90) Stein a. a. O. I, 27, Bonhöffer a. a. O., I, S. 42.

an Hippokrates aus der natürlichen Wärme des Bluts, das die Nahrung der Seele bildet[91]). Zweitens hielten die Stoiker die Luft für kalt[92]). Auch hier kann man aus dem hippokratischen Corpus ein Vorbild anführen[93]). Nach Fredrich[94]) fußt der Verfasser auf der Lehre des Anaxagoras, die durch seinen Schüler Archelaos vermittelt wurde. Dazu kommt als dritter Punkt die Lehre von der εὐκρασία, über die wir noch ausführlich zu sprechen haben werden.

III. Die Seele des Menschen.

Fragen über die Teile und Funktionen der Seele sind in erster Linie psychologische und erkenntnistheoretische Fragen. Damit befinden wir uns aber auf einem Grenzgebiet des eigentlich Physischen. Andererseits dürfen die Organe der seelischen Funktionen (die Sinneswerkzeuge) bei einer Behandlung der Natur des Menschen nicht fehlen. Deshalb sei auch die Organisation der Seele besprochen, jedoch nicht in aller Ausführlichkeit[1]); dazu sind wir um so eher berechtigt, als Philon hier seinem allgewaltigen Vorbild, der Stoa, unbedingt folgt.

1. Νοῦς und αἴσθησις und ihre Beziehungen.

Die Stoa[2]) hat die gesamte Ordnung der Natur in vier Stufen eingeteilt, die einen verschiedenen Spannungsgrad des Pneumas besitzen. So unterscheidet auch Philon[3]): 1) ἕξις, in Stein und Holz, also im Unorganischen; beim menschlichen Körper entsprechen die Knochen. 2) φύσις, in den Pflanzen, die wieder aus drei Kräften gemischt ist: Nährkraft, δύναμις θρεπτική, Wandlungsfähigkeit, δ. μεταβλητική und die Kraft des Wachstums, δ. αὐξητική. Beim menschlichen Körper sind die Nägel und die Haare damit vergleichbar. 3) ψυχή, in den Tieren, die sich in αἴσθησις, φαντασία und ὁρμή gliedert. 4) διάνοια = λογικὴ ψυχή, die allein dem Menschen zukommt; diese oberste Stufe schließt natürlich auch die drei unteren in sich: Der νοῦς hat eine ἑκτική, φυτικὴ und ψυχικὴ δύναμις.

Es stehen also Steine und Pflanzen als ἄψυχα den Tieren und Menschen als ἔμψυχα gegenüber, die sich ihrerseits als ἄλογον und λογικὸν εἶδος unterscheiden[4]). Dieser Gegensatz von vernünftiger und vernunftloser

---

91) Mehr darüber im nächsten Kapitel.
92) St. V. F. II S. 140, 429, 430.
93) Π. διαίτης II. 37. (L. VI. S. 528.)
94) a. a. O. S. 159.
1) Vgl. als Ergänzung Siegfried a. a. O. S. 238, Bonhöffer I, S. 94, 122 ff., M. Freudenthal: Die Erkenntnislehre Philos von Alexandreia. Diss. Greifsw. 1891.
2) St. V. F. II, 714, 441, 444, 449, 828.
3) quod deus sit immut. 35—43; leg. alleg. II, 22 ff.; de aeternit. mundi 75;
4) quis rer. div. her. 137 ff.

Natur in der menschlichen Seele [5]), der unter den Stoikern der Ansicht des Poseidonios entspricht, ist die genaue Parallele zu Philons Dualismus von Körper und Seele. Wie das Seelische über das Körperliche, so soll das Vernünftige in der Seele über das Unvernünftige herrschen; denn „stets muß das Bessere herrschen, das Schlechtere gehorchen, der Geist ist aber besser als die Sinnlichkeit [6])". Die denkende Seele ist das Göttliche (πνεῦμα θεῖον [7]), ἀπόσπασμα θεῖον [8]); sie ist die eigentliche Seele (ψυχὴ ψυχῆς [9]). Der νοῦς ist das Erste, Reinste und Beste [10]), der Führer [11]). Der Verstand ist in der Seele, was die Pupille im Auge ist [12]). „Wie das Auge alles andere sieht, sich selbst aber nicht, so kann der Geist alles andere denken, nur nicht sich selbst erfassen. Möchte er doch sagen, wer er ist und woher er stammt, ob er ein Hauch oder Blut oder Feuer oder Luft oder etwas anderes ist oder er sage soviel, ob er ein Körper oder etwas Unkörperliches ist [13])." Natürlich glaubt Philon niemals, die Seele sei ein Körper, wie dies bei der Stoa der Fall ist [14]), vielmehr muß sie nach ihrer Herkunft von Gott etwas Immaterielles sein, was der platonischen Anschauung entspricht.

Hier sei noch die Frage nach dem Sitz des ἡγεμονικόν angeführt. Philon läßt diese Frage offen: „Ob das Gefäß, das den leitenden Teil wie Wasser in sich aufgenommen hat, die Gehirnhaut oder das Herz ist, mögen die in diesen Fragen bewanderten Philosophen ergründen [15])". „Das Herz für den leitenden Teil zu halten, sei mehr die Meinung der Aerzte als die der Naturkundigen [16])". — Empedokles [17]) und nach ihm Kritias [18]) hat die Denkkraft „das um das Herz wallende Blut" genannt. Das Herz nennt Diokles [19]) und Praxagoras [20]). Aber nicht nur Aerzte

---

5) de fuga et invent. 72; leg. alleg. II, 2; gegenüber dieser Zweiteilung tritt Platons Dreiteilung fast ganz zurück. Vgl. Turowski a. a. O. S. 23.

6) leg. alleg. III, 222.

7) de special. leg. IV, 123; quis rer. div. her. 64.

8) de mutat. nom. 223; de somn. I, 34; vgl. quis rer. div. her. 184, 283; de opif. mundi 146.

9) quis rer. div. her. 55.

10) de mutat. nom. 246; de somn. II, 9; de congr. erudit. gr. 97, 98; de virtut. 11; de ebriet 101; quis rer. div. her. 89.

11) de opif. mundi 30, 69; de Abrah. 74, 83; de praem. 29; de Josepho 151; de somn. I, 146; de vita Mos. II, 82.

12) quod omn. prob. lib. s. 140.

13) leg. alleg. I, 91; de somn. I, 30; de mutat. nom. 10.

14) St. V. F. II, 790.

15) de posterit. Caini 137; de special. leg. I, 213; de sacrif. Abel. 136.

16) leg. alleg. I, 59; vgl. St. V. F. II, 885.

17) Diels B. 105; vgl. A. 30; St. V. F. III, 30, S. 216.

18) Diels A. 23.

19) Oder das vom Herzen ausgehende πνεῦμα ψυχικόν. S. Wellmann a. a. O. S. 14, 46, S. 122 Frg. 14, S. 142 Frg. 59.

20) Wellmann: a. a. O. S. 14. 46.

vertraten diese Ansicht, sondern auch Zenon [21]), Chrysipp [22]), Diogenes von Babylon [23]). Andererseits war es gerade der Arzt Alkmaion [24]), der den Verstand in das Gehirn legte, so auch Hippon [25]), „Hippokrates“ [26]), Platon [27]) und einige Stoiker [28]); besonders in der jüngeren Stoa wurde das Dogma der alten Schulhäupter vielfach preisgegeben aus Anpassung an die wissenschaftlichen, besonders medizinischen Fortschritte der Zeit [29]).

Τὸ ἄλογον der Seele besteht wie bei den Stoikern [30]) aus sieben Teilen: fünf Sinnen, Zeugungs- und Sprachvermögen [31]). Wenn Philon acht Teile der Seele zählt [32]), so ist damit der νοῦς (ἡγεμονικόν) als gleichwertig mitgezählt, der sonst als übergeordnet angesehen wird. Oefters läßt Philon das γόνιμον weg, dadurch kommt er auf nur 6 Teile [33]). Die Siebenzahl erreicht er wieder, wenn auch dazu der νοῦς gezählt wird [34]). Dieselben Teile faßt er auch unter der Dreiheit zusammen αἴσθησις, λόγος, νοῦς [35]), denen als viertes der Körper gegenübersteht [36]). Dabei ist die αἴσθησις der Teil der Seele, der dem Körper am ähnlichsten ist [37]). Ihr Sitz ist im Gesicht, damit ist dieser Teil des Körpers am meisten beseelt, er ist der leitende Teil des Körpers, wie der Geist der der Seele [38]).

Diese Teilung der Seele in Lebenskraft und Denkkraft erstreckt sich auch auf die Substanz der Teile: „Die Kraft, die wir mit den vernunftlosen Wesen gemeinsam haben, hat zur Substanz Blut erhalten, die aber aus dem Vernunftquell entspringende den Hauch, nicht eine in Bewegung befindliche Luft, sondern gewissermaßen einen Ab-

---

21) St. V. F. I, 148, 150.
22) St. V. F. II, 837.
23) St. V. F. III, 29 S. 215.
24) Diels A. 8.
25) Diels A. 15.
26) Περὶ ἱερῆς νούσου 17. (L. VI. S. 392.)
27) Timaios 69 C ff.
28) St. V. F. II, 910.
29) Vgl. Bonhöffer I S. 45 ff. und Heinemann II, 395 ff.
30) St. V. F. II, 836, I, 43, 405.
31) leg. alleg. I, 11, 39; de mutat. nom. 110; quod det. pot. ins. sol. 168; quis rer. div. her. 232; de Abrah. 149, 241; de agricult. 30; quaest. in Gen. II, 12, IV, 110.
32) quaest. in Gen. I, 75; de aetern. mundi 97.
33) de confus. ling. 52; de posterit. Caini 36; de Abrah. 29.
34) de Abrah. 30.
35) de congr. erud. gr. 100.—. Zum philonischen Logosbegriff vgl. M. Heinze: Die Lehre vom Logos. 1872; A. Aall: Geschichte der Logosidee in der griech. Philosophie 1896. S. 184 ff. L. Cohn: Zur Lehre vom Logos, in „Judaica“, Festschrift für Cohen.
36) de somn. I, 15, 25, 33.
37) de congr. erud. gr. 21.
38) leg. alleg. I, 39; de opif. mundi 139; de special. leg. III, 184.

druck und eine Ausprägung der göttlichen Kraft. . . Deshalb sagt Moses, des Fleisches Seele sei Blut, in der Erkenntnis, daß das fleischliche Wesen am Geist keinen Anteil hat, wohl aber Anteil am Leben, wie auch unser ganzer Körper; die Menschenseele aber nennt er einen Hauch, wobei er unter dem Menschen nicht das Mischwesen versteht, sondern jenes gottähnliche Schöpferwerk, durch das wir denken [39]." Es ist also die Substanz der denkenden Seele göttlicher Hauch (πνεῦμα), die der sinnlich empfindenden Blut (αἷμα) [40]. Daraus erklären sich Ausdrücke wie ψυχικὸν αἷμα [41] und die Spende der Seele ist das Blut [42]. Diese Lehre von der Blutseele fand Philon in der Bibel: „Das Blut ist die Seele, darum sollst du die Seele nicht mit dem Fleisch essen [43]" und „ihr sollt keines Leibes Blut essen; denn des Leibes Leben ist in seinem Blut [44]". Da aber im Schöpfungbericht die Seele von Gott eingehaucht wurde, mußte Philon diese Zweiteilung annehmen. Dazu fand er in der griechischen Philosophie keine Vorlage. Zwar hat Empedokles und Kritias, wie wir vorhin sahen, das Blut die Seele genannt, aber es fehlt dabei die Substanz des Pneumas. Diese fand sich in der Lehre der Stoa, die wiederum nie die Seele für Blut gehalten hat, sondern nur von einer Ernährung der Seele durch das Blut sprach [45], wie sie die alten Mediziner gelehrt hatten [46]. Philon verband nun diese zwei Lehren zu seiner eigenen Anschauung von der doppelten Substanz, um so mit dem alten Testament in Einklang zu kommen. Denn er ist und bleibt gesetzestreuer Jude.

Die Wahrnehmung ist die Tochter des Verstandes [47], die αἰσθήσεις sind die Trabanten (δορυφόροι) des Geistes [48]. Daraus erklären sich ihre Wechselbeziehungen [49]: „Alles, was die Sinnlichkeit erleidet, erfährt sie nicht ohne den Geist". „Deshalb ist der angemessenste und treffendste Name für die Sinnlichkeit Weib; denn wie dem Manne das Handeln zukommt und dem Weib das Leiden, so betätigt sich der Geist handelnd, die Sinnlichkeit dem Weibe gleich leidend [50]." „Alle ihre Bewegungen und Vorstellungen muß man auf den Geist zurückführen." „Ist dieser doch ihre Quelle und der Grund, auf den sie sich stützt." „Der Geist bewässert wie eine Quelle die Sinne; vom leitenden Teil

39) quod det. pot. ins. sol. 82 ff.
40) de special. leg. IV, 123; quis rer. div. her. 55 ff.; quaest. in Gen. II, 59.
41) leg. alleg. II, 56.
42) de special. leg. I, 205.
43) 5. Mos. 12. 23.
44) 3. Mos. 17. 11. 14.
45) St. V. F. II, 773. III. 30. S. 216.
46) Wellmann: a. a. O. S. 104.
47) de somn. I, 88; vgl. de special. leg. III, 192 de migrat. Abrah. 3.
48) de special. leg. IV, 92, 123; leg. alleg. III, 115; quod det. pot. ins. sol. 85; de confus. ling. 19.
49) Vgl. leg. alleg. I, 26 ff., II, 40, 41.
50) leg. alleg. II, 38, 73; de opif. mundi 163; de special. leg. I, 201; de Cherub. 57; vgl. Siegfried a. a. O. S. 189 K.

gehen gleichsam einzelne Rinnsale bis ins Gesicht, durch die die Kräfte zu jedem der Sinnesorgane geleitet werden, das Sehpneuma zu den Augen und so fort[51]." „So dehnt sich der Geist bis in das Sinnesorgan hinein und setzt das an sich Bewegungslose in Bewegung und führt es zur Wahrnehmung des Gegenstandes[52]." „Also sieht eigentlich nicht das Auge, sondern der Geist durch das Auge und so auch bei den übrigen Wahrnehmungen. Die διάνοια ist das Auge der Augen, das Gehör des Gehörs[53]." „Deshalb kommt es vor, daß wir sehend nicht sehen und hörend nicht hören, wenn sich nämlich der Geist ein klein wenig einem andern Denkgegenstand zuwendet und die Sinnlichkeit vernachlässigt[54]." — „Vorher muß aber Gott den Geist mit wahrnehmbaren Gegenständen tränken[55]." Wir haben also folgenden Vorgang: Gott gibt das αἰσθητόν dem νοῦς, der wirkt auf die αἴσθησις und so entsteht die κατάληψις. Bei der allegorischen Auslegung von 1. Mos. 3, 12, weicht aber Philon davon ab: „Wenn der Geist dem Gesichtssinn das Sehen verbieten wollte, so würde dieser nichtsdestoweniger den vorliegenden Gegenstand erblicken; alles erkennt die Sinnlichkeit mit unserem Geist und gleichzeitig mit ihm; so fällt der Gesichtssinn gleichzeitig mit dem Geist auf das Sichtbare, denn das Auge sieht den Körper und sofort erfaßt der Geist das Gesehene und erkennt. Die sinnlich wahrnehmbare Masse gibt ja dem Geist niemand anders als die Sinnlichkeit[56]". „Alle Sinne befinden sich in Ruhe, bis zu jedem der erregende Eindruck von außen hinzutritt[57]). Hier ist also die Reihe: αἰσθητόν, αἴσθησις, νοῦς, κατάληψις. Dabei kann sich aber der Geist nicht immer auf die Sinne verlassen, weil sich diese irren können[58]).

2. Organe der seelischen Funktionen.

Die Fünfzahl der αἴσθησις[59]) ist ja die bekannte Einteilung in Gesicht, Gehör, Geschmack, Geruch und Gefühl. Jedes von ihnen hat dafür seine Organe, die in Oeffnungen des Körpers liegen[60]). „Das Auge für die Mannigfaltigkeit der Farben und Figuren, das Ohr für die

51) de posterit. Caini 126, 127; leg. alleg. III, 185; de fuga et invent. 182.

52) leg. alleg. I, 29.

53) de congr. erudit. gr. 143; de posterit. Caini 126; de mutat. nom. 56; leg. alleg. III, 108; de opif. mundi 139; vgl. Epicharm Diels, 13. B. 12: νοῦς ὁρᾷ καὶ νοῦς ἀκούει, τἄλλα κωφὰ καὶ τυφλά. — St. V. F. II 837.

54) leg. alleg. II, 69, de virtut. 11.

55) Damit ist Gott wieder die letzte Ursache. Vgl. de fuga et invent. 198.

56) leg. alleg. III, 56, de special. leg. III, 177.

57) leg. alleg. II, 39.

58) de Cherub. 65; de special. leg. IV, 188; quod omnis prob. lib. s. 11, ausführlich s. Bonhöffer, I, 128 ff.

59) de fuga et invent. 91; de migrat. Abr. 201; de vita Mos. II, 81. St. V. F. II, 853.

60) de somn. I, 42; de migrat. Abr. 188; de plant. 28; quis rer. div. her. 185.

Laute in ihren vielfachen Verschiedenheiten, die Nase für die Düfte, der Mund für die Säfte, während der Tastsinn über den ganzen Körper verbreitet ist zur Empfindung von Weichheit, Festigkeit, Glätte, Rauheit, Kälte und Wärme [61]." Die Fähigkeit der Wahrnehmung ist an dieses bestimmte Organ gebunden: „Also können die Augen nicht hören und die Ohren nicht sehen [62]." Bei Beschädigung hört die Tätigkeit auf [63]); „so sind auch die Staräugigen, obwohl sie im Besitz der Augen sind, tatsächlich des Augenlichts beraubt und können nicht sehen [64])."

Unter den einzelnen Organen der Sinneswahrnehmung nimmt das Auge den ersten Rang ein [65]). „Deshalb wies die Natur ihnen ihrer Herrscherwürde gemäß ihren Wohnsitz ganz oben an, um sie wie in anderer Hinsicht, so auch durch besonders ausgezeichnete und überall sichtbare Lage zu ehren [66])." „Denn die Augen spenden gleichsam einen allgemeinen Nutzen, da sie alle andern Gliedmassen befähigen, ihre Aufgabe richtig zu erfüllen; mit dem Verlust des Augenlichts werden zugleich die andern Körperkräfte nicht nur geschädigt, sondern auch zerstört [67]). „Deshalb haben schon viele, die das Augenlicht verloren haben, ihrem Leben freiwillig ein Ende gemacht, weil sie den Tod für ein leichteres Uebel ansahen als die Blindheit [68])." „Der Träger der Sehkraft im Auge ist schwarz [69])"; damit ist natürlich die Pupille gemeint, die das Wichtigste im Auge ist; deshalb wird sie das Auge des Auges genannt [70]). „Ein so kleiner Teil er auch ist, so kann er doch alle Zonen der Welt sehen, ferner das unendliche Meer, die Höhe des Luftraums und vom ganzen Himmelsgewölbe soviel, wie die Sonne bei ihrem Auf- und Untergang begrenzt [71])." Doch hat das Sehvermögen seine Grenzen: „Wenn die Augen einen sichtbaren Gegenstand, der sehr weit entfernt ist, gern wahrnehmen möchten, strengen sie sich über die Massen an; da sie aber weiter vordringen möchten, als ihre Kraft reicht, fällt ihr Blick ins Leere und sie bringen sich so um die genaue Wahrnehmung des Gegenstandes und werden oben-

---

61) de plant. 133; de opif. mundi 62; de Abrah. 148; de mutat. nom. 111, 157; de ebriet. 106.

62) de confus. ling. 194; vgl. Platon Theait. 185 A.

63) de ebriet. 155, de special. leg. IV, 202.

64) de Josepho 58.

65) Vgl. den Preis des Auges de Abrah. 150—166, de sacrific. 78, de vita Mos. I, 124, de vita contempl. 10, quod deus sit immut. 45, de opif. mundi 120, 147, de special. leg. III, 195, 202, IV 157, quaest. in Gen. II, 34, vgl. Platon, Phaidr. 250 D.

66) de special. leg. III, 184 ff.

67) de special. leg. I, 340, 341, de ebriet. 156.

68) de sobriet. 4, vgl. dazu die stoische Lehre vom Selbstmord bei Bonhöffer, II, S. 29, 188.

69) leg. alleg. II, 67.

70) quis rer. div. her. 55, de opif. mundi 66.

71) leg. alleg. III, 171.

drein durch die gewaltsame Anspannung beim starren Sehen in ihrer Sehkraft geschwächt und getrübt[72])". Dazu kann man hier auch die bekannte Tatsache anführen, daß „das Auge unfähig ist, die Sonne selbst anzublicken, sondern nur die nach der Erde abfließenden Strahlen, das letzte Leuchten des Sonnenglanzes, betrachten kann[73])".

Der Sehakt geht vor sich, wenn „die mit kalter Luft gemischten Sonnenstrahlen mit dem verwandten und vertrauten Licht in den Augen zusammentreffen, denn deren Vereinigung aus einem Gegensatz zu einem und demselben, und ihr Hand-in-Hand-gehen bewirkt die Gesichtswahrnehmung[74])". Das ist die stoische Ansicht vom Sehpneuma, das mit Hilfe der äußeren Luft die Dinge berührt, worauf der Sehakt eintritt[75]). Die Stoa wird wieder auf Platon zurückgehen, der sagt[76]): „Das in unsern Augen befindliche Feuer strömt aus ans Tageslicht, kommt somit zu Gleichartigem und bildet mit diesem verschmelzend einen Körper. Die Eindrücke, die dieser Körper außen erhält, dringen auch wieder in den Körper ein bis zur Seele und wir sehen." Jedenfalls bedarf das Auge zur Wahrnehmung des Lichts; „denn es ist unmöglich, ohne Licht zu sehen, da weder die Farben noch die Augen zu einer Gesichtswahrnehmung genügen; denn als Bindemittel zwischen beiden sah die Natur das Licht vor, durch das das Auge sich mit der Farbe vereint und sich ihr anpaßt, während im Dunkeln beider Kraft nutzlos ist[77])". Das ist die aristotelische Lichttheorie[78]). Schließlich sei noch angeführt, daß „zum Schauen die Bewegung anregt, da sie das Auge reizt und aufweckt oder vielmehr ihm völlig den Schlaf nimmt und es wach erhält[79])".

Nach dem Gesicht nimmt das Gehör die zweite Stelle ein, „denn es ist langsamer und weiblicher[80])". „Deshalb ist das Auge zuverlässiger als das Ohr, das sich leichter betrügen läßt[81])." Dennoch überragen diese beiden die andern Sinne[82]): „Geruch und Geschmack ermöglichen nur das Leben, Gesicht und Gehör aber das καλῶς ζῆν; denn durch das Geschmacksorgan werden uns die Nährstoffe der Speisen zugeführt, durch die Nase die Luft, deren jedes lebende Wesen bedarf". „Der Geschmacksinn ist der bildungs- und wahrheitsfeindliche

72) de decal. 147.
73) de special. leg. I, 40 = de Abrah. 76.
74) quod deus sit. immut. 79.
75) Vgl. St. V. F. II, 866, L. Stein, I S. 127.
76) Timaios 45, B. C.
77) de sacrific. 36, de Abrah. 156, de virtut, 12, de opif. mundi 53, de mutat. nom. 4, de special. leg. I, 288, 339, de praem. 45, de ebriet. 190, de aetern. mundi 86.
78) Vgl. J. Ziaja: die aristotel. Anschauung von dem Wesen und der Bewegung des Lichts. Bresl. Progr. 1896, St. V. F. I, S. 70, 322.
79) de special. leg. IV, 139.
80) de Abrah. 150, de mutat. nom. 102, de sacrific. 78, de migr. Abr. 38.
81) de fuga et invent. 208; de ebriet, 82; de confus. ling. 140; ebenso Heraklit, bei Diels B 101. a.
82) de vita Mos. II, 211, de Abrah. 150.

und sklavischste unserer Sinne [83]).“ „Andererseits ist der Geruch der Diener des Geschmacks, ein untergebener Vorkoster am Königshof [84]); denn er prüft vorher das, was als Speise und Trank vorgesetzt wird [85]).“

Demgegenüber ist „das Gehör etwas Wunderbares, vermöge dessen wir Melodien, Versmasse und Rhythmen, sowie Harmonien, Konsonanzen, die wechselnden Arten und Systeme der Musik und was sonst in den Bereich der Tonkunst gehört, unterscheiden können; ferner die äußerst zahlreichen Arten ausführlicher Reden (Prozeßreden, Reden in Ratsversammlungen, Lobreden), außerdem solche, die wir in Erzählungen, in Zwiegesprächen und bei der notwendigen Erörterung der Lebensereignisse im Verkehr mit den jeweils mit uns Umgehenden verwenden. Ueberhaupt weiß das Ohr mit Hilfe der Stimme, die das doppelte Vermögen besitzt, Reden und Gesang hervorzubringen, beide zu unterscheiden zum Nutzen der Seele [86])“. — „Unser Ohr bildete die Natur durch Beschreibung von Kreisen in Kreisen, kleineren in größeren, formte es rund, damit die anschlagende Stimme nicht zerfließe und sich draußen zerstreue, sondern drinnen, von den Kreisen zusammengefaßt und umschlossen, gleichsam hindurchfließe und der Schall in die Behälter des leitenden Seelenteils eingeschöpft werde [87]).“ Leisegang betont, daß die teleologische Behandlung des Ohres stoisch sei [88]).

Als Seelenfunktion rechnet Philon, wie wir sahen, auch das Sprachvermögen, τὸ φωνᾶεν. Der Vorgang beim Sprechen ist folgender: „Der Hauch kommt vom leitenden Teil der Seele und wird durch die Luftröhre emporgeschickt [89]). Daher der Name προφορικὸς λόγος, im Gegensatz zum ἐνδιάθετος = ὁ ἐν διανοίᾳ λόγος = der Gedanke, der noch nicht zum Ausdruck gebracht wurde. „Denn das Wort ist ein Bruder des Denkens. Der Quell der Worte ist nämlich die Denkkraft und deren Mündung das Wort, weil alle Gedanken sich dadurch wie Bäche, die aus einer Quelle ans Tageslicht hervorsprudeln, ergießen [90]).“ Die eigentlichen Werkzeuge der Stimme, τὰ φωνητήρια ὄργανα, sind Mund und Zunge [91]). Dabei helfen noch die Lippen [92]) und die Bewegung der Kinn-

---

83) de special. leg. I, 337, 338, 174, IV 100, de somn. II, 51, de Abrah. 149.
84) de sacrif. 44.
85) de mutat. nom. 164.
86) de special. leg. I, 342.
87) de posterit. C. 104.
88) Philon-Uebersetzung IV, S. 29, cf. Cicero, de nat. deor. II, 144, 149.
89) quod deus sit immut. 84.
90) quod det. pot. insid. sol. 40, 92. Vgl. leg. alleg. II,, 23 de migrat. Abrah. 71, de agric. 53, quaest. in Gen. IV, 96. Turowski a. a. O. S. 30. Philon möchte nur dem vernünftigen Teil der Seele eine Stimme zuschreiben, kommt aber in Widerspruch mit der Bibelstelle: Das Schreien der Stimme des Bluts (I. Mos. 40, 10), den er nicht lösen kann.
91) quis rer. div. her. 14, 166, de migrat. Abrah. 81, de agric. 53.
92) de confus. ling. 33.

lade, „denn bei ihrer Erschütterung infolge des Anschlagens der Zunge tönen alle Stimmwerkzeuge mit [93])." Der Mensch allein hat die ἔναρθρος φωνή erhalten [94]), die sich in Reden und Singen teilt [95]). „Der Laut mischt sich mit der Luft und kommt so zu dem verwandten Ort: dem Ohr [96])". Dieses „ist ruhig, bis es von der Luft berührt und in Bewegung gesetzt wird [97])." Die Luft ist also der Träger des Schalls, wie sie ähnlich auch beim Sehakt notwendig war. Deshalb kann Philon sagen, die Luft sei das Werkzeug aller Sinneswahrnehmungen [98]).

Die Stimme hat sieben Wandlungen: der hohe, tiefe, gedehnte, rauhe, dünne, lange und der kurze Ton [99]). Dies steht im Exkurs über die Siebenzahl, gehört also in die Reihe der Spekulation über diese Zahl. Die Stimme ist verschieden je nach der seelischen Verfassung [100]). So zählt Philon eine helle und tiefe, harmonische und disharmonische, stärkere und schwächere Stimme auf [101]). „Denn das Instrument der Stimme hat die Natur den Lebewesen als erstes und in höchster Vollkommenheit erschaffen und stattete es zugleich mit den Harmonien und Klanggeschlechtern aus, damit es für die später künstlich hergestellten ein im voraus geschaffenes Muster abgebe. So wurde die wie ein Monochord gestimmte Luftröhre ein Vorbild für jedes Musikinstrument [102])." Daß die Organe des Körpers Vorbilder der künstlichen Werkzeuge seien, lehrte auch Poseidonios [103]). So hat sich unsere Behauptung bestätigt, daß sich Philon hier fast ausschließlich in stoischem Fahrwasser befindet.

IV. Zeugung.

1. Die Geschlechter und ihre Vereinigung.

Wir haben gesehen, wie der einheitliche γενικὸς ἄνθρωπος in die zwei Gattungen geschieden wurde, in das Männliche und das Weibliche [1]). Dabei betont Philon ausdrücklich, daß dem Mann der Vorrang zukommt, während die Frau diesem nachsteht [2]). Ja, er geht soweit, die

93) de special. leg. I, 147, quod det. pot. insid. sol. 127, de confus. ling. 36.
94) de somn. I, 29.
95) de special. leg. I, 342.
96) de migrat. Abrah. 52.
97) de decal. 35.
98) de vita Mos. II, 148.
99) de opific. m. 121.
100) de ebriet. 102.
101) de somn. I, 28.
102) de posterit. Caini 103, 104; an anderer Stelle wird die schön gestimmte Seele als solches Muster bezeichnet (quod deus sit immut. 25).
103) Bei Seneca epist. 90, 22 nach Leisegang (s. o. Anm. 88).
1) de opif. mundi 76, s. S. 7.
2) de fuga et invent. 51, de special. leg. II, 124.

Frau nur einen unvollkommenen Mann zu nennen [3]) oder nur die Hälfte des Mannes [4]). Sie muß deshalb dem Manne dienen [5]). Die Stoiker haben zwar dem männlichen Samen ein Uebergewicht über den weiblichen beigelegt, aber bei Philon hören wir mehr noch die Worte der Bibel [6]) heraus, wie Gott zum Weibe sprach: du sollst dem Manne untertan sein: einer der häufigen Berührungspunkte zwischen Stoa und Altem Testament.

Das Menschengeschlecht pflanzt sich nun fort, „weil aus Menschen Menschen sprossen, indem der Mann in den Mutterschoß den Samen legt wie in ein Ackerland [7]), die Frau aber die Samenteile aufnimmt und die Natur unsichtbar alle Teile des Körpers und der Seele bildet [8])". „Diese Eigenschaften hat die Natur so streng geschieden, daß sie auch durch eifrige Bemühung nicht zum Gemeingut gemacht werden können. So ist das Abgeben von Samen und das Zeugen vorzüglich eine Eigenschaft der Männer; das würde eine Frau niemals fertig bringen. Und die Fruchtbarkeit, ein Gut der Frauen, nimmt die männliche Natur nicht an [9])." Daß der Mann σπείρει und die Frau Samen empfängt, daß die σύνοδος αἰτία γενέσεως sei, bringt Philon noch öfters in dieser ganz allgemeinen, selbstverständlichen Fassung. Zu den Selbstverständlichkeiten gehört es auch, wenn er schreibt, daß „die Vereinigung zum Zweck der Kindererzeugung die Jungfrau zum Weibe macht [10])."

Dazu kommt aber noch ein anderer Gedanke: „Gott ist es, der alles erzeugt [11])". „Gott ist der Vater von allem [12])." „Gott ist die Ursache von Erzeugung und Geburt; nicht Vater und Mutter bewirken es, sie sind nur ὄργανα γενέσεως [13])." Dies ist die konsequente Durchführung des Gedankens, daß das Leben, seine Erhaltung, Wachsen und Gesundheit nur durch die göttliche Gnade geschieht. „Denn Gesicht,

---

3) quaest. in Exod. I, 7.
4) quaest. in Genes. I, 25.
5) quaest. in Genes. II, 3.
6) I. Mos. 3, 16.
7) Der Vergleich der μήτρα mit der ἄρουρα, in die gesät wird, ist aus Platon (Tim. 91 D.) genommen, kommt aber schon früher bei Aeschylus (Sieben 754 ganz konkret, nicht im Vergleich: ματρὸς σπείρας ἄρουραν), Sophokles (Antig. 569), und Euripides (Orest. 553) vor. Der Gedanke der Menschenmutter Erde spielt herein.
8) de aetern. mundi 69.
9) de sacrific. 101.
10) de Cherub. 50, quaest. in Exod. II, 3. Aehnlich ist, daß eine unfruchtbare Frau nicht gebären kann, wie ein Blinder nicht sehen (de mutat. nom. 143) oder ein εὐνοῦχος der Zeugungskraft beraubt ist, obwohl er dem Scheine nach die Geschlechtsteile noch besitzt (de Josepho 58).
11) de somn. I, 76, leg. alleg. II, 47.
12) de fuga et invent. 109, leg. alleg. II, 49, de ebriet. 30 u. a.
13) quis rer. div. her. 171, quaest. in Gen. III 18.

Gehör, Geruch, Geschmack und Tastsinn sind Geschenke Gottes, für die wir ihm zu danken haben[14])."

„So nehmen die Eltern eine Mittelstellung zwischen göttlicher und menschlicher Art ein, da sie an jeder Anteil haben: an menschlicher Art, weil sie geboren sind und sterben müssen, an göttlicher, weil sie gezeugt und Nichtseiendem zum Sein verholfen haben. Denn wie sich Gott zur Welt verhält, so die Eltern zu den Kindern. Wie er dem Nichtexistierenden Existenz verlieh, so verschaffen auch sie dem Menschengeschlecht Unsterblichkeit[15])." Daraus erklärt sich, daß Philon verlangt, nächst Gott Vater und Mutter zu ehren[16]). Diese Anschauung, die zwar allgemein griechisch ist, entspricht auch durchaus alttestamentlicher Auffassung. Viel weitergehend ist es, die Eltern als Götter zweiter Ordnung zu halten[17]). Von hier aus ist es nur ein kleiner Schritt zur Bezeichnung der Eltern als sichtbare Götter. Beides ist stoisch, wie Prächter gezeigt hat[18]).

Wenn die Gottheit als Vater bezeichnet wird, so ist damit noch nicht gesagt, daß der Mensch als direktes Kind angesehen wird; dies ist einfach aus dem Gedanken an Gott als den Schöpfer Himmels und der Erde abgeleitet; dagegen findet sich bei Philon auch die ganz konkrete, sinnliche Vorstellung, die im Alten Testament unmöglich wäre: die direkte geschlechtliche Verbindung Gottes mit dem Menschen: ἱερὸς γάμος[19]) „Gott öffnet den Mutterschoß der Seele, sät in ihr die Tugend, macht sie schwanger und bewirkt, daß sie das Schöne gebiert[20])." „Was die Seele durch sich selbst gebiert, das ist meistens eine Fehl- oder Frühgeburt, was aber Gott betaut und befruchtet, wird als Vollendetes, Vollkommenes und Allerbestes geboren[21])." „Denn jedes Menschen Seele geht schwanger seit der Geburt mit Zwillingen,

14) de congr. erudit. gr. 96. Dies ist eines der philonischen Grunddogmen, das immer wieder bei den verschiedensten Gelegenheiten zum Ausdruck kommt. Dazu gehört auch, daß Philon „es für ein Wunder und göttliches Werk ansieht, daß das Menschengeschlecht ewig erhalten bleibt, obwohl die einzelnen Wesen zugrunde gehen", (de aetern. mundi 69, de special. leg. I, 76, de opific. m. 44). Der Gedanke ist bei Erörterungen des Ehethemas außerordentlich beliebt. Der Jude Ph. stimmt hier mit der Stoa überein, die ihrerseits wieder auf Platon zurückgeht (s. Prächter a. a. O. S. 134 ff.). Wenn Ph. an anderer Stelle von sterblichen Geschlechtern spricht (de opific. m. 62), so meint er damit die Geschlechter sterblicher Wesen, also die Individuen dieser Geschlechter.

15) de special. leg. II, 225.

16) de special. leg. II, 235.

17) de decal. 111, 120.

18) S. Prächter a. a. O. S. 45 ff.

19) Vgl. dazu H. Leisegang: der heilige Geist S. 231 ff. und Pneuma Hagion in den Veröffentl. des Forschungsinstituts f. vgl. Religionsgesch. an der Univ. Leipzig I. 4, 1922, S. 14 ff.

20) leg. alleg. III, 180, vgl. I, 49, 79, III, 40, 150, de mutat. nom. 138, de congr. erudit. gr. 255, de migrat. Abrah. 142.

21) de migrat. Abrah. 33, quis rer. div. her. 36, de congr. erudit. gr. 138.

mit Gut und Bös[22])." „Eine schlechte wird nur Schlechtes gebären[23]), κακία und πάθος, das das Weibliche genannt wird, dem als Männliches εὐπάθεια und ἀρετή gegenüberstehen[24])." „Sie gebiert die durch die Augen erweckten Begierden nach Formen und Farben, sie gebiert die durch die Ohren erweckten nach Tönen, sie geht schwanger auch mit den Leibes- und Geschlechtsgenüssen, sodaß sie, unter der schweren Last der an ihr hängenden Sprößlinge erschlafft und die Hände vor Entkräftigung sinken lassend, erschöpft wird[25])." Oder in anderer Wendung: „Wie die Leidenschaft schwanger ging, gebar sie unter schlimmen Wehen Krankheiten und Schwächen, unter denen sie sich windet, niedergedrückt und gebeugt wird; denn es drückt sie eine jede Krankheit nieder, dadurch daß sie eine Last ohne Ende auferlegt, sodaß sie sich auch nicht wieder aufrichten kann[26])." — Will nun Gott mit der Seele verkehren, so muß das Schlechte, eben diese Leidenschaften, unfruchtbar gemacht worden sein[27]). Die unmittelbare, sinnliche Vorstellung dringt durch, wenn es heißt, man muß „mit starker Kraft die μήτρα durchstechen, damit das πάθος nichts Schlechtes mehr gebären kann[28])." Wenn die Seele diese Laster, durch die sie zum Weib geworden war, verloren hat, „wird sie durch eine Wandlung zur reinen Jungfrau; sie empfängt dann göttlichen Samen und bildet und setzt ins Leben ausgezeichnete Wesen[29])." Ebenso: „Wenn Gott mit der Seele zu verkehren begonnen hat, erklärt er die, die vorher schon Weib war, wieder zur Jungfrau, da er die unedlen und unmännlichen Begierden, durch die sie Weib wurde, aus ihr wegschafft und dafür die edlen und unbefleckten Tugenden in sie einführt[30])." Denn göttliche Zeugung und Jungfräulichkeit gehören zusammen. Dafür zieht Philon den Propheten Jeremias heran, der Gott als Mann der Jungfräulichkeit bezeichnet[31]).

Es ist also ein Zeugungsakt, auf den diese Vorstellungen zurückgehen, nur ist er ins Geistige übertragen: Die Zeugung geistiger Güter in der Seele des Menschen durch Gott. Jedoch sahen wir, daß das Körperlich-Sinnliche noch stark durchschimmert. Als Zwischenstufe kann man betrachten, wenn es zwar ein Weib ist, dem Gott seinen Samen gibt, nicht die Seele, dieses aber Tugend und keine Kinder gebiert: „Der Thamar wurde befohlen sich zu setzen in dem Haus des einzigen und erlösenden Vaters, durch den sie zwar nach Aufgabe des Verkehrs und Umgangs mit den Sterblichen dauernd einsam und le-

22) de praem. 63.
23) de congr. erudit. gr. 59, de mutat. nom. 144.
24) de sacrific. 103, quod det. pot. insid. 102.
25) quod deus sit immut. 15.
26) de posterit. Caini 74.
27) de ebriet. 223, de mutat. nom. 143, 225, quis rer. div. her. 151.
28) de mutat. nom. 108.
29) de exsecrat. 159, de praem. 158.
30) de Cherub. 50, quaest. in Exod. II, 3.
31) Jerem. 3, 4 (de Cherub. 49).

dig menschlicher Freuden gehalten wird, aber göttliche Frucht empfängt und erfüllt mit dem Samen der Tugend schwanger geht und gute Taten gebiert[32])." „Leia hat durch Gott den Samen der Einsicht empfangen, gerät in Wehen und gebiert gute und des Erzeugers würdige Gedanken[33])." Der ursprüngliche Gedanke ist, daß Gott sich mit einem irdischen Weib verbindet und ein Kind zeugt[34]). Auch diese Form findet sich bei Philon. Die Patriarchenfrauen verkehren mit Gott und gebären Kinder. Doch ist das natürlich nicht im wörtlichen Sinn zu nehmen, denn für den Glauben des strengen Judentums ist der Gedanke einer leiblichen Vaterschaft Gottes unmöglich. Dies gilt noch mehr für Philons transzendenten Gottesbegriff. Deshalb meint er damit symbolisch die Tugend: „Als Anna nach Empfang göttlichen Samens schwanger wurde und die Geburtswehen bis zum Ende überstanden hatte, gebar sie den in die Ordnung Gottes eingegliederten Charakter, genannt Samuel[35])." „Lea erlangte durch nichts Geschaffenes Befruchtung und Mutterschaft, sondern von Gott selbst; denn als der Herr sah, daß Lea gehaßt wurde, öffnete er ihren Mutterschoß[36])." „Moses läßt die Sarah dann schwanger werden, als Gott in ihrer Vereinsamung auf sie schaut, gebären aber läßt er sie nicht dem, der auf sie geschaut hat, sondern dem, der Weisheit zu erlangen eifrig bestrebt ist, dessen Namen Abraham ist. Noch deutlicher lehrt er es uns bei der Lea, indem er sagt, daß Gott ihren Mutterschoß öffnete — den Mutterschoß zu öffnen ist doch aber Sache des Mannes —, sie aber empfing und gebar nicht der Gottheit, denn diese ist sich allein genug und vollkommen ausreichend, sondern dem die mühevolle Sorge um das Gute auf sich nehmenden Jakob. Also empfängt die Tugend zwar von dem göttlichen Urheber den göttlichen Samen, sie gebiert aber einem ihrer Liebhaber, der unter allen Freiern von ihr vorgezogen wird. Ebenso wird, nachdem der allweise Jsaak Gott angefleht hatte, Rebekka, die beharrende Tugend, von dem Angeflehten schwanger. Ohne Flehen und Bitten nimmt Moses die geflügelte und hochstrebende Tugend Zippora und findet sie schwanger, keinesfalls von einem Sterblichen. Diese Lehren, ihr Eingeweihten (μύσται), die ihr reinen Ohres seid, nehmet als wirkliche heilige Geheimnise(μυστήρια)in eure Seelen auf und plaudert sie keinem Uneingeweihten aus, sondern bewahrt und behütet sie bei euch als einen Schatz[37])."

Damit ist das Wort gefallen, das uns für diese Gedanken die Erklärung gibt, es ist die Weisheit der Mysterien, die nur für die Ohren der Eingeweihten ist. „Deshalb mögen die Ungläubigen ihre Ohren

---

32) quod deus sit immut. 137, de mutat. nom. 134, de congr. erudit. gr. 124, de fuga et invent. 149.

33) de posterit. Caini 135.

34) Vgl. E. Fehrle: die kultische Keuschheit im Altertum in den Relig.-geschichtl. Vers. und Vorarb. VI, 1910.

35) quod deus sit immut. 5.

36) leg. alleg. III, 180.

37) de Cherub. 45—48.

verstopfen oder davongehen, denn ich lehre göttliche Mysterien (τελετὰς θείας) den der heiligsten Mysterien würdigen Mysten [38])." Den Ursprung dieser Gedanken, die Philon in der Einkleidung einer Mysterienverkündigung vorträgt, sieht Leisegang in dem persönlichen Erlebnis des Mystikers [39]), das Philon selbst so schildert: [40]) „Manchmal wollte ich an die gewohnte Niederschrift der philosophischen Lehren gehen und wußte genau, was ich darstellen wollte, fand aber den Geist unfruchtbar und steril und ging unverrichteter Sache davon, indem ich ihn wohl schelten zu müssen glaubte, aber doch betroffen war über die Macht Gottes, durch den der Mutterschoß der Seele geöffnet und verschlossen wird. Manchmal aber kam ich leer herbei und wurde plötzlich voll Gedanken, die unsichtbar von oben eingeträufelt und gezeugt wurden, sodaß ich wie in gotterfüllter Besessenheit korybantisch schwärmte und alles vergaß, den Ort, die Anwesenden, mich selbst, das Geredete, das Geschriebene." Auch hier wieder unter dem Bild des Geschlechtsakts die Vereinigung von Gott und Mensch, was dann vergeistigt wiederkehrt in der Gottesbrautschaft der Seele, der u n i o m y s t i c a.

Es sind nun natürlich noch viele Variationen dieses Gedankens möglich, z. B. ganz realistisch: „die ὀρθοὶ λόγοι sollen ἐπιβαίνειν, ὀχεύειν σπείρειν, sie sollen die jungfräuliche Seele zur Vereinigung rufen und sie befruchten [41])." „Die virtus, die selbst wieder vom Vater des Alls ohne Mutter gezeugt ist, ist die Gattin des Weisen, durch welche schöne Taten und Worte geboren werden [42])." Das Geschlechtsverhältnis wird umgekehrt, indem die Tugend zum männlichen Prinzip wird: „In der körperlichen Ehe zeugt das Männliche und empfängt das Weibliche. In der Vereinigung der Seele dagegen erzeugt die Tugend, die scheinbar die Stelle des Weibes einnimmt, gute Entschlüsse, weise Reden und Vorschläge von heilsamen Grundsätzen, während der Geist, der angeblich an die Stelle des Mannes gesetzt ist, den heiligen und göttlichen Samen aufnimmt. Oder vielleicht ist das Gesagte falsch, weil die Namen irreführen, da ja in der Sprache der Geist männlichen und die Tugend weiblichen Charakter hat. Wenn man jedoch die verhüllenden Benennungen abstreift und die Dinge nackt und rein sehen will, so wird man erkennen, daß die Tugend ihrer Natur nach männlich ist, insofern sie bewegt, anordnet und schöne Begriffe von schönen Handlungen und Worten erweckt, der Geist dagegen weiblich ist, da er bewegt, unterrichtet und gefördert wird, da er überhaupt ein passi-

---

38) de Cherub. 42.

39) Den Zusammenhang philonischer Mystik mit der „Gnosis" betont besonders Hans Lewy: Sobria ebrietas, Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik. 1929. (9. Beiheft zur Zeitschrift für die neutestam. Wissensch.).

40) de migrat. Abrah. 33.

41) de somn. I, 200.

42) de mutat. nom. 142, quaest. in Gen. IV, 11, 68.

ves Verhalten zeigt und dieser Zustand allein für ihn heilsam ist[43])." Daß die πάθη gebären, haben wir gesehen und ähnlich lesen wir von der „Aussaat des Unverstandes, der Feigheit, der Zügellosigkeit und der Ungerechtigkeit[44])." Ja sogar „die Geometrie legt den Samen der Gleichheit in die Seele[45])."

Das letzte Glied dieser Reihe bildet die Hypostasenlehre: Sophia als Mutter gebiert für Gott den Vater die Welt oder den Logos als Sohn. Damit sind wir mitten in der philonischen Theologie, die aufs engste mit philonischer Frömmigkeit zusammenhängt[46]). So sind wir in ein Gebiet geraten, das eigentlich nicht in den vorgeschriebenen Rahmen dieser Arbeit gehört. Den Uebergang bildete, daß Philon im Zusammenhang mit der hellenistischen Mysterienreligion Bilder gebraucht, deren Vorstellungen ein körperlicher Vorgang, die geschlechtliche Vereinigung, zugrunde liegt.

Die treibende Kraft, die die Geschlechter zusammenführt, ist die ἡδονή, was Philon in den verschiedensten Variationen ausdrückt: „Von der Lust wird der Mensch gefangen und am meisten durch die συνουσία[47])." „Durch sie erfolgen σποραὶ καὶ γενέσεις[48])". „Unter allen Lockungen der Freude ist die des Geschlechtsverkehrs die stärkste: sie trägt die νικητήρια davon[49])." Philon sucht auch eine Erklärung zu geben: „Der Körper hat zu viel Feuchtigkeit, deren Fluß durch die Geschlechtsteile abgeleitet wird, was Kitzeln, Stechen und beständiges Jucken verursacht[50])". Man kann nur eine entfernte Aehnlichkeit herausfinden, wenn im hippokratischen Corpus steht: „Lust entsteht, wenn die Ader sich mit Samen füllt: Blut und Pneuma wird zusammengedrängt; die durch diesen Druck entstandene Hitze und Anspannung bewirken Kitzeln[51])" oder: „durch Reibung, Erwärmung und Anfüllung der Adern entsteht Jucken[52])" Daneben wird der Zusammenhang des Geschlechtstriebs mit der Sättigung erwähnt: „Der Unmäßigkeit folgt als Begleiterin die Sinnenlust; τὰ συνουσίας ὄργανα λιμῷ οὐ χαίρει, dagegen durch die πλησμονή werden sie zu ihrer eigenen Tätigkeit angestachelt[53])".

Bis jetzt war alles, was wir über die ἡδονή fanden, rein konstatierend, gewissermaßen sachliche Feststellung. Viel wichtiger ist dieses

43) de Abrah. 101, 102, de mutat. nom. 150, de somn. I, 11, de ebriet. 211, quaest. in Gen. III, 54, IV, 189, ähnlich de mutat. nom. 137.
44) de confus. ling. 21.
45) de congr. erudit. gr. 16.
46) Vgl. W. Bousset: Relig. des Judent. S. 452.
47) de virtut. 36.
48) de opific. m. 161.
49) de special. leg. I, 9.
50) de special. leg. III, 10.
51) π. ὀστ. φύσ. 14. (L. IX. S. 186).
52) π. γονῆς 1. (L. VII. S. 470).
53) de agricult. 37 ff.

Gebiet für den Ethiker Philon. Die einzelnen Punkte seien nur kurz erwähnt: Philon wird nicht müde zu betonen, daß die Lust an sich verwerflich ist[54]; sie ist nur erlaubt für die ihr eigene Zweckbestimmung: die Kindererzeugung[55]. Auch bei der eigenen Frau soll man sich den Geschlechtsgenuß nur mäßig erlauben[56]. Mit unfruchtbaren Frauen darf man nicht verkehren; „die das tun, vernichten freiwillig den Samen, da sie nur nach ungebändigter Lust wie Lüstlinge jagen[57]". Aus dem gleichen Grund hat man sich des Verkehrs während der Periode zu enthalten, „damit nicht umsonst eines unzeitgemäßen und häßlichen Genusses wegen der Samen vergeblich vergossen werde. Denn er wird von dem Fluß des Blutes mitgerissen und die Samenkräfte werden durch die Feuchtigkeit nicht nur geschwächt, sondern völlig aufgehoben werden[58]". Dasselbe findet sich in einem Fragment des Diokles[59]: „Sperma kann sich nicht während der Periode in der μήτρα halten, da es durch die Menge des fließenden Blutes herausgespült wird." Schließlich ist der Verkehr mit fremden Frauen verboten[60]. „Die Dirnensöhne tragen an sich die Schande der Mutter, weil der erste Same und die Entstehung verfälscht und gemischt wurde durch die Menge der Männer, die mit der Mutter verkehrt haben, sodaß man den wahren Vater nicht erkennen und herausfinden kann[61]."

Noch etwas aus diesem Zusammenhang tadelt Philon sehr häufig, die θήλεια νόσος, die Knabenliebe. Ein „κακὸν δύσμαχον, das nicht nur Körper durch Weichheit und Ueppigkeit verweiblicht, sondern auch die Seelen unedler macht[62]." Der Päderast sucht eine „naturwidrige Lust, macht Städte einsam und leer, da er seinen Samen vernichtet." „Diese ἀνδρόγυνοι verfälschen ihr natürliches Gepräge und lassen sich zum Benehmen und Aussehen sittenloser Weiber drängen. Um ihre schöne Jugend länger auszudehnen, wollen sie immer in Weiber verwandelt bleiben und lassen sich deshalb die Zeugungsorgane abschneiden[63]." Als letztes sei die Sodomie erwähnt: „Nach dem Muster der Ausschweifungen der Sybariten richten einige in ihrer Sinnesbetörung

---

54) Symbolisch vergleicht Philon damit die Beschneidung, für die er vier Gründe angibt, von denen aber für das Medizinische nur zwei in Betracht kommen: nämlich die Aussicht auf Befreiung von einer schlimmen Krankheit, die man Anthrax nennt, und der größere Kinderreichtum, da der Same der Beschnittenen sich nicht in den Falten der Vorhaut verliert (de special. leg. I, 4, quaest. in Gen. III, 48).

55) de special. leg. III, 34, 113, quod det. pot. insid. sol. 102, 176, de virtut. 112, de Cherub. 43.

56) de special. leg. III, 9.

57) de special. leg. III, 34.

58) de special. leg. III, 32, 33.

59) Wellmann a. a. O. S. 127, 26.

60) de special. leg. III, 11.

61) de special. leg. I, 326.

62) de Abrah. 136, de special. leg. III, 37 ff. quaest. in Gen. II, 49.

63) de special. leg. I, 325, II, 50, III, 41.

ihre Liebesraserei auch auf vernunftlose Tiere, sodaß greuliche Mißgeburten von ihnen abstammen, als Denkmäler ärgster menschlicher Scheußlichkeit [64])." In der Verwerfung der Lust folgt Philon ganz dem mosaischen Gesetz. Doch sind es die gleichen Gedanken, die die kynisch-stoische Diatribe vertritt. Wendland hat das Nötige mit Angabe der Parallelen zur Genüge behandelt [65]).

2. Spermalehre.

Eine genaue Spermalehre kennt Philon nicht. Es sind im Wesentlichen Allgemeinplätze, die er bringt: „Sperma ist der Anfang der Entstehung der Lebewesen. Es ist etwas Geringes und gleich dem Schaum [66]); aber sobald es in den Mutterschoß gelangt und sich dort festsetzt, erlangt es sogleich Bewegung und verwandelt sich in organische Natur [67])." Das Leben an sich als bloße Eigenschaft wird erst durch die Bewegung zur Wesenheit, zum eigentlichen Sein [68]). Die Ruhe ist eine Eigentümlichkeit der ἕξις, Bewegung gehört schon der höheren Stufe der φύσις an. Die Bewegung wird noch öfters betont; „γένεσις κινητὸν ἐξ ἑαυτῆς, das Ungewordene aber ist unveränderlich und unbeweglich [69])." „In Bewegung besteht das Werden, da das Zeugende und das Erzeugnis nicht ohne Bewegung ist, das eine hat das Ziel zu erzeugen, das andere erzeugt zu werden [70])." „Ein Lebewesen wird geschaffen durch Bewegung von Samen [71])." Seine Abhängigkeit zeigt Philon, wenn er sagt: „Einige Stoiker sagen, Bewegung ist der Anfang der Entstehung, ohne Bewegung kann unmöglich etwas geschehen [72])." Aber nicht alle Spermata entwickeln sich. Wir sehen die genaue Zweckbestimmung, daß nicht mehr zugrunde gehen, als die Erhaltung des Geschlechts erfordert [73]). — Eine weitere Selbstverständlichkeit: „Nichts kann ohne Feuchtigkeit bestehen; das beweisen die Ergüsse des Spermas, die entweder feucht sind, wie bei den Tieren, oder nicht ohne

---

64) de special. leg. III, 43 ff.

65) P. Wendland: Philo und die kyn.-stoische Diatribe in den Beiträgen zur Geschichte der griech. Philos. und Relig. Vgl. auch Bonhöffer II, S. 61, Bréhier S. 252 ff., 261 und Prächter a. a. O. S. 121 über den Topos π. γάμων.

66) Vgl. π. γονῆς 1; während des Koitus wird das ὑγρὸν κλονέεται ὑπὸ τῆς κινήσιος καὶ ἀφρέει. Diogenes von Apollonia erklärte nach den Pythagoreern den Samen für Schaum des Blutes (Diels A. 24). Darin folgten ihm die bedeutendsten Aerzte wie Erasistratos und Herophilos (Wellmann a. a. O. S. 51).

67) de opif. mundi 67.

68) E. Norden: Agnostos Theos S. 20.

69) de somn. I, 249.

70) de opif. mundi 100.

71) leg. alleg. II, 37.

72) de aetern. mundi 89.

73) de posterit. Caini 171.

Feuchtigkeit sprossen, wie die der Pflanzen [74]." Neben der ὑγρά hat der Samen auch noch eine πνευματικὴ οὐσία: „die feuchte Substanz verteilt sich auf die Glieder des Körpers, die geistige auf die beiden Kräfte der Seele, die nährende und empfindende [75]." Das ist wieder eine stoische Lehre. Zenon sagt [76]): Sperma des Menschen sei Pneuma mit Feuchtem. Man kann eine Art Vererbungstheorie herausfinden, da „die körperliche und seelische Aehnlichkeit in Bezug auf Gestalt, Haltung, Bewegung, Wollen und Handeln in den σπερματικοὶ λόγοι bewahrt wird [77]." Nur so ist es möglich, daß Philon Gajus sagen lassen kann, er sei schon vor der Geburt noch im Mutterleib zum Herrscher gemacht worden. Der ganze Gedanke, wie auch der einzelne Ausdruck σπερμ. λόγος ist stoisch. Auch Kleanthes [78]) weiß nicht nur von einem Gleichsein des äußeren Körpers, sondern auch der Merkmale der Seele, da eben die ψυχή im Sperma dem Kind gegeben wird. Eine zweite Frage der Vererbung erwähnt Philon nicht, warum die Aehnlichkeit oft mit nur einem Elternteil möglich sei: entsteht sie aus dem Samen, der über den andern dominiert (denn auch für die Frau nahmen die Alten Samen an) oder ist auch die zugeführte Nahrung der Mutter von Einfluß? Nur speziell Medizinisches interessiert Philon nicht, wenn er es nicht praktisch-ethisch verwerten kann. So erfahren wir auch nichts von der alten Streitfrage, woher das Sperma komme, ob aus Gehirn, Rückenmark oder dem ganzen Körper [79]).

3. Der Embryo und seine Entwicklung.

Philon gibt hier sehr reiches Material, sodaß wir mit seinen Worten den ganzen Verlauf der Embryoentwicklung verfolgen können: „Die Samenkräfte sind es, die im Mutterschoß, der Werkstatt der Natur, die Lebewesen bilden und jeden Teil des Körpers und der Seele mit höchster Kunst zur Reife bringen [80])." Jedoch genügt Sperma nicht allein. Dazu kommt noch von außen die Nahrung, die die Schwangere zu sich nimmt [81]). „Die Natur gab den Frauen zur Geburt lebender Wesen als geeignetsten Teil den Mutterschoß [82])." „Dieser wird von der Natur

74) de opif. mundi 132.
75) de opif. mundi 67.
76) St. V. F. I, 128.
77) legat. ad Gaium 55, 56.
78) St. V. F. I, 518, II, 743, I, 128.
79) Der Vollständigkeit halber sei noch angeführt: de special. leg. I, 119: ἐὰν νύκτωρ, οἷα φιλεῖ πολλάκις, ὀνειρώξῃ. (im Traum Samen lassen).
80) de special. leg. III, 33.
81) de aetern. mundi 98, de provid. I, 67, vgl. dazu die Parallelen aus der Natur der Pflanzen, die „ohne Zufluß verdorren, bewässert dagegen wachsen und Früchte bringen" (de vita Mos. II, 104, quod deus sit immut. 37, de posterit. Caini 125.
82) de sacrif. Abel. 102, de ebriet. 73, de aetern. mundi 66.

jeden Monat gereinigt [83])." Die καταμήνια dauern bis zu sieben Tagen [84]); wieder sehen wir die heilige Zahl 7, die ja bei der Frau und dem werdenden Kind von besonderer Bedeutung ist. Während der Schwangerschaft hört die Menstruation auf und stellt sich erst wieder nach Beendigung des Stillens ein. So erklärt sich leicht die an sich merkwürdige Anschauung, daß die καταμήνια die οὐσία σωματική des Embryo sein sollen [85]). Dies glaubte sogar Aristoteles und findet sich auch sonst im Altertum [86]).

Die Entwicklung des Embryo geht in drei Stufen vor sich [87]): 1) Nach der καταβολή des Samens erfolgt die fictio (conformatio, διατύπωσις), d. h. es bilden sich die einzelnen Teile. 2) Diese wachsen allmählich, accrementum (αὔξησις), wobei wieder ein fester Zeitpunkt die erste Bewegung (κίνησις) ist. 3) Das letzte Stadium endigt mit der nativitas oder perfectio (τελειότης). Ueber die einzelnen Tage dieser Entwicklung haben wir in der Ueberlieferung der Alten eine verwirrende Fülle von Angaben. Neben den Hebdomaden sind besonders die tessarakontadischen Fristen von größter Bedeutung. Das erklärt sich daraus, daß die Normaldauer der Embryoentwicklung beim Menschen 280 Tage beträgt, die als die Summe von sieben Tessarakontaden oder 40 Hebdomaden aufgefaßt werden kann. Wir wollen nun versuchen, die Fälle möglichst klar zu scheiden. Dabei werden wir von der ältesten Stufe ausgehen, die ihren Niederschlag in der Volksmeinung gefunden hat. Es war nach Roscher [88]) allgemeine Anschauung, die auf dem Glauben und der Selbstbeobachtung der Schwangeren beruht, daß sich die Gestalt des Embryo in 40 Tagen bilde. Dem konnten sich auch die Aerzte nicht entziehen und so finden wir diese Zahl bei Empedokles, Diokles, Hippokrates [89]). Wie fest sich diese Anschauung eingewurzelt hatte, zeigt sich daran, daß sie auch für Philon eine selbstverständliche Tatsache ist [90]), wenigstens beim männlichen Embryo, während der weibliche 80 Tage braucht. Dies erklärt sich daraus, daß die Frau eigentlich nur die Hälfte des Mannes sei [91]). Deshalb braucht bei ihr die procreatio doppelt so lang. Daß der männliche Fötus sich rascher entwickle als der weibliche, galt seit Empedokles und findet sich sogar bei Aristoteles [92]). Nur ist der Zeitunterschied nie so groß. Die Zahl 80 ergibt sich ganz natürlich aus Philons eigener Anschauung. Deshalb braucht man an keine Abhängigkeit zu glauben, wenn sich in der

83) de special. leg. III, 33.
84) de opif. mundi 124, leg. alleg. I, 13.
85) de opif. mundi 137.
86) Aristot. π. ζῴων γενέσ. IV, 6, vgl. Plut. de Isid. 58. Plin. nat. hist. VII, 15 E.
87) quaest. in Gen. III, 12.
88) In den S. 16 zitierten Arbeiten.
89) Vgl. zu folgendem die Tabelle in Roscher IV, S. 80, 81.
90) de vita Mos. II, 84, quaest. in Gen. I, 25, II, 14. IV. 154.
91) Siehe S. 30.
92) de animal. histor. 7, 3, 3.

Mischna dieselben Zahlen finden[93]): für das Männliche 41, für das Weibliche 81. Die 1 ist sog. Zugabezahl. — Daneben kennt Philon einen zweiten Zeitpunkt für die διατύπωσις: es hat mit dem Obigen gar nichts zu tun, wenn er sagt[94]), der Embryo bildet sich in 35 Tagen, seltener in 40, gewöhnlich in 45. Das ist eine feste Reihe, die sich sogar noch erweitern läßt. Der streng schematische Aufbau wird aus der folgenden Tabelle ganz klar. Wie diese Rechnung zustande kommt, erklärt Galen[95]); er bestimmt die einzelnen Zeitpunkte der Entwicklung, indem er bis zur ersten Bewegung die doppelte Zeit der Gliederbildung rechnet und bis zur Geburt das dreifache der Zeit, die der Fötus bis zur ersten Bewegung braucht.

Gliederung	1. Bewegung	Geburt		nach Roscher
35 Tage	70 Tage	210 Tage	= 7-Monatskind	streng hebdomad.
40 „	80 „	240 „	= 8- „	„ ogdoad.
45 „	90 „	270 „	= 9- „	„ ennead.
50 „	100 „	300 „	=10- „	„ dekad.

Es braucht wohl nicht betont zu werden, daß dies eine pythagoreische Rechnung ist. Aber eben deshalb darf man den Zusammenhang nicht zerreißen. Sie bildet ein Ganzes, jedes Glied ist notwendig, fehlt eines, so ist der strenge Aufbau zerstört. Roschers Einteilung erklärt natürlich die einzelnen Reihen richtig, darf aber nicht dazu verführen, diese Reihen aus dem Zusammenhang zu nehmen, und nur für sich isoliert zu betrachten. Maßgebend kann allein der Zeitpunkt sein. Deshalb gehört auch Empedokles hieher, wenn er die τύπωσις vom 36. bis 49. Tage rechnet, d. h. nach Ablauf der 5. Hebdomade (= 35 Tage) bis zum Schluß der 7. Hebdomade (= 50. Tag). Er führt das streng hebdomadische System durch, obwohl Roscher an eine Vermischung des enneadischen und hebdomadischen Prinzips glaubt. An anderer Stelle erklärt dieser 36 für 6 mal 6, ein Zeichen, wie fruchtlos es ist, den Hauptwert auf das Zahlenprinzip zu legen. Daraus erklärt sich die Uneinheitlichkeit seiner Tabelle, die sich uns in zwei verschiedene Auffassungen geklärt hat. Diese beiden Rechnungen finden sich schon bei Empedokles[96]) und Diokles[97]). Es gab eben zwei Anschauungen über die Embryoentwicklung: 1. 280 Tage, 2. die Rechnung obiger Tabelle.

Ein Kompromiß dieser beiden stellt dar, was uns Censorin überliefert[98]): Die Pythagoreer unterscheiden vom partus maior den partus

93) Siehe Roscher V, S. 103.
94) quaest. in Gen. IV, 27.
95) Kühn XV, p. 407.
96) Diels A. 83, B. 153.
97) Man braucht für Diokles nicht 4 Theorien anzunehmen, wie Roscher es tut, da sich diese auf unsere beiden zurückführen lassen: Nimmt man Reihe 5 und 15 seiner Tabelle zusammen, so kann man als unterste Grenze für das 7-Monatskind noch eine weitere Reihe unserer Tabelle einfügen: 30, 60, 180 Tage.
98) de die natali XI, 1 ff., 6 ff.

minor = 7-Monatskind: bei einer Gliederung von 35 Tagen beträgt die Gesamtdauer der Entwicklung 210 Tage. Das stimmt mit der ersten Reihe unserer Tabelle überein. Beim partus maior aber erfolgt die Gliederung am 40. Tage und die Geburt am 280. Tage. Da natürlich das 8-Monatskind nicht gemeint sein kann, so entspricht das der ersten Rechnung. Daß 280 Tage später auf 274 reduziert wurden, um auf eine Uebereinstimmung mit ¾ des Sonnenjahres von 365 Tagen zu kommen, können wir hier bei Seite lassen.

Kehren wir zu Philon zurück. Eine ganz vereinzelte Angabe ist 74 Tage für 7-Monatskinder und 85 Tage für 9-Monatskinder [99]). Hier liegt eine rein philonische Zahlenspekulation vor, der die zweite Anschauung (unsere Tabelle) zugrunde liegt. Ausführlicher ist von dem Hippokrateszitat Philons zu sprechen: „In 7 Tagen vollzieht sich die Festigung des Samens und die Embryobildung [100])." Damit beruft sich Philon auf die schon genannte Schrift περὶ ἑβδομάδων [101]). Zur Erklärung müssen wir weiter ausholen: Censorin berichtet [102]), daß sich der Samen, der in den ersten Tagen ein umor lacteus ist, vom 7. Tage ab (bezw. beim 7-Monatskind am 6. Tage) in Blut verwandelt; ähnlich Diokles [103]), der ja die Hebdomadenlehre weiter durchführt. Ganz genau ist 6 Tage alter Samen, der sich schon zu einer blutigen Masse gefestigt hat, in π. φύσιος παιδίου [104]) geschildert. Davon wird auch der Verfasser von περὶ ἑβδομάδων gewußt haben. Ich lese mit einer kleinen Aenderung des Parisinus, die sich durch Vergleich mit den anderen Handschriften ergab, statt et inde formationem naturae hominis folgendermaßen: septem dierum in coagulationem seminis humani et in deformationem naturae hominis: Am 7. Tage die Festigung des Samens und von diesem Zeitpunkt an beginnt die Gestaltung; coagulatio und deformatio (= διατύπωσις) müssen als zwei verschiedene Stadien aufgefaßt werden. Dagegen findet sich im hippokratischen Corpus noch eine Stelle, in der klar ausgesprochen ist, daß der Körper in sieben Tagen ausgebildet ist. Der Verfasser von π. σαρκῶν [105]) behauptet, daß er selbst schon oft bei Dirnen gesehen habe, welche nach der Konzeption ihre Frucht abtreiben: „Wenn man dieses Fleisch ins Wasser wirft und dann im Wasser betrachtet, so wird man finden, daß es alle Glieder hat, die Stellen, wo die Augen sitzen, die Ohren und die Extremitäten. Die Finger an den Händen, die Schenkel und Füße, die Fußzehen, die Geschlechtsteile und der ganze sonstige Körper sind erkennbar." Das ist

---

99) quaest. in Gen. I, 91.
100) de opif. mundi 124.
101) Roscher VII. I § 1.
102) de die nat. XI, 3, 7.
103) Siehe Wellmann a. a. O. S. 200, Frg. 177. Das hängt mit dem oben genannten hebdomadischen System des Empedokles zusammen.
104) cap. 13, (L. VII, S. 488 ff.).
105) cap. 19 (L. VIII, S. 610).

eine physiologische Unmöglichkeit; ein späterer Zeitpunkt wurde auf den 7. Tag vorgeschoben, da man wußte, daß sich an diesem Veränderungen des Fötus vollzogen, nämlich die coagulatio, die Festigung des Samens, von der der Verfasser von π. ἑβδομάδων und nach ihm Philon berichten.

Im vorigen war von 7-Monatskindern die Rede; die nähere Erklärung sei hier nachgeholt. Daß eine Frühgeburt mit 7 Monaten lebensfähig sei, war allgemeine Anschauung bei den Alten. Ja, es galt sogar als glückbringend, waren doch auch Apollon und Dionysos 7-Monatskinder. Diesen Volksglauben übernahmen die Aerzte; schon Empedokles [106]) betont, daß die Frau im 7. Monat gebären könne. Dazu kommt aber der Aberglaube, daß das 8-Monatskind nicht leben könne. Der Grund ist, daß das 7-Monatskind λόγον ἔχει τοιοῦτον καὶ ἀριθμὸν ἀτρεκέα ἐς τὰς ἑβδομάδας [107]); also wieder eine reine Spekulation über die Siebenzahl. So ist dies auch für Philon eine Selbstverständlichkeit: „Wer weiß nicht", beginnt er pathetisch [108]), „daß Siebenmonatskinder lebensfähig sind, solche aber, die längere Zeit reiften und sich 8 Monate im Mutterleib befunden haben, es meistens nicht sind?" Dennoch nennt er dies ein παραδοξότατον [109]). Uebrigens war diese Ansicht durchaus nicht allgemein: Euryphon von Knidos, Diokles und Aristoteles glaubten, daß auch ein Kind mit 8 Monaten leben könne, während Euryphon als einziger die Lebensfähigkeit mit 7 Monaten bestritt [110]).

Es war eine vielumstrittene Frage der Alten, was sich beim Fötus zuerst ausbilde. Die verschiedensten Theorien waren aufgestellt: Nach Anaxagoras [111]) das Hirn, nach Alkmaion [112]) und Hippon [113]) der Kopf, nach Demokrit [114]), Pythagoras, Pseudohippokrates [115]) der Nabel, nach Diogenes von Apollonia das Fleisch, nach Empedokles [116]), dem die sikelischen Aerzte und Aristoteles [117]) folgten, das Herz, nach den Stoikern [118]) fand eine gleichzeitige Ausbildung aller Glieder statt. Auch Philon berührt diese Frage und beruft sich dabei auf die besten Aerzte und Physiker: „Das Herz bildet sich vor dem ganzen Körper gleichsam als Grundpfeiler oder wie der Kiel eines Schiffes, und der übrige Körper baut sich auf ihm auf [119])." — Die Physiker und Aerzte werden

106) Diels A. 83.
107) π. σαρκῶν 19. (L. VIII, S. 612).
108) leg. alleg. I, 9.
109) de opif. mundi 124.
110) Wellmann a. a. O. S. 38, 198 Frg. 174.
111) Diels A. 108.
112) Diels A. 13.
113) Diels A. 15.
114) Diels B. 148.
115) π. φύσ. παιδ. 15 (L. VII, S. 492).
116) Diels A. 84.
117) π. ζώων γενέσ. II. 4.
118) St. V. F. II, 755 = Aët. Plac. phil. V, 17, 1.
119) leg. alleg. II, 6.

auch in der letzten Frage, die wir über den Embryo zu erledigen haben, erwähnt [120]): „Diese behaupten, daß der Embryo im Uterus nur ein Teil der Mutter sei." Dagegen polemisiert Philon: „Wenn der Embryo schon gebildet ist und alle Glieder ihre natürliche Anordnung und Beschaffenheit bekommen haben, so ist das ein Mensch [121])." Deshalb darf man keinen Abortus herbeiführen. Oder „das geborene Lebewesen ist nur in der Quantität (τῷ ποσῷ) unvollkommen, vollkommen dagegen in der Qualität, (τῷ ποιῷ), denn die gleiche Beschaffenheit bleibt bestehen [122]), da sie nach dem bleibenden und sich nie ändernden göttlichen Logos gebildet ist [123])." Mit andern Worten, der Embryo gilt für Philon als vollwertiges Menschenkind. Man nimmt nun gewöhnlich an, daß diese Polemik gegen die Stoa gerichtet sei, die ja behauptete, der Fötus sei nur ein Teil der Mutter [124]); ebenso nennt Empedokles [125]) den Embryo ein ζῷον ἄπνουν, dessen Belebung erst nach der Geburt erfolgt. Wer sind nun diese φυσικοί?

Leisegang [126]) erklärt: „die Physiker sind bei Philon nicht die Naturphilosophen, sondern im weiteren Sinn die Allegoriker überhaupt, zu denen sich Philon selbst rechnet. φύσις und ἀλληγορία sind für ihn Synonyma. Immer schwingt bei Philon die Bedeutung des φυσικὸς λόγος als Mysterienweisheit mit. Bousset's Festlegung auf stoische Naturphilosophie ist verfehlt." Nun legt sich aber tatsächlich Bousset gar nicht in dieser Weise fest. Er sagt [127]): „Dementsprechend unterscheidet Philon mehrfach eine physische und ethische Deutung derselben Stelle. Auch diese Schule der Physiker bediente sich der allegorischen Auslegung. Philon kann die Allegorie schlankweg als φυσικοῖς φίλην ἀνδράσιν bezeichnen . . . . . Die von Philon vielfach abgelehnten älteren „physischen" Auslegungen stammen von einer Schule jüdischer Exegeten, deren Weltanschauung von orthodox stoischen Gedanken beherrscht

120) de special. leg. III, 117.

121) de special. leg. III, 108.

122) Vgl. π. διαίτ. I. 26: wenn der Embryo das Licht der Welt erblickt, so zeigt er die gleiche Zusammensetzung, welche er sein ganzes Leben haben wird.

123) de fuga et invent. 13.

124) Aët. Plac. phil. V, 15, 2 = St. V. F. II, 756, II 806, und zwar hängt das mit ihrer Lehre vom Pneuma zusammen (s. Stein a. a. O. I 113): das Pneuma der ψυχή ist durch die Zeugung zur φύσις abgeschwächt und erhebt sich erst wieder zur ψυχή, wenn ihm neues, reines Pneuma zugeführt wird. Das kann erst nach der Geburt durch die erste Einatmung geschehen. Dabei findet eine Abkühlung statt, da die Luft kalt, die Embryoseele durch die Wärme des Uterus aber heiß ist (s. S. 20 ff.). Durch diese περίψυξις ist die notwendige εὐκρασία wieder hergestellt.

125) Aët. Plac. phil. V, 15, 3,

126) Philon-Uebersetzung IV, S. 6, Anm. 1. Sein Vorgänger ist Siegfried, a. a. O. S. 197.

127) W. Bousset: jüd.-christl. Schulbetrieb in Alexandreia und Rom, in den Forsch. zur Relig. und Lit. des A. u. N. Test. 23, S. 8 ff.

war. . . . . Bei andern Stellen könnten immerhin rein hellenische Naturphilosophen gemeint sein." Betrachten wir den Gebrauch des Wortes φυσικός bei Philon [128]), so findet sich die ganz gewöhnliche Bedeutung von „natürlich, naturentsprechend", z. B. der natürliche Gegensatz von Mensch und Tier, das natürliche Bedürfnis nach Speise und Trank, die natürliche Folge der Aussetzung ist Entvölkerung, durch das Untermalen der Augen wird die natürliche Gestalt verdeckt, das natürliche Wohlwollen des Vaters oder der Mutter zu den Kindern, die Steuereinnehmer sind von Natur roh, die natürliche Folge des Weingenusses ist ἔκστασις λογισμοῦ, die Geburt ist natürlich schmerzlich u. v. a. [129]). Auch das Adverbium φυσικῶς heißt „naturgemäß." Aber auch in der allegorischen Auslegung heißt φυσικῶς niemals allegorisch, sondern Philon deutet eine Stelle und zieht dabei einen Vorgang aus der φύσις heran, z. B. den Kosmos [130]). Deshalb ist das betreffende Bibelwort φυσικῶς, φυσικώτατα [131]). Häufiger verwendet Philon eine Eigenschaft des menschlichen Körpers oder der menschlichen Seele. So werden die Worte: Gott hatte noch nicht regnen lassen, φυσικῶς ausgelegt [132]): „Wenn Gott nicht den Sinnen die Wahrnehmung der Gegenstände zuströmen läßt, ... " Oder die 5 Könige sind die 5 Sinne [133]) u. a. So folgt auch dem φυσικῶς εἰσάγει immer ein derartiges Beispiel [134]). Darnach wird man auch die Stelle, in der Leisegang φύσις und ἀλληγορία gleichsetzt [135]), folgendermaßen übersetzen müssen: „diejenigen, die in der Allegorie, die sich eines Beispiels aus der Physis bedient, uneingeweiht sind": eine Gleichsetzung von zwei Ausdrücken, die eigentlich logisch voneinander abhängig sein müßten. Daß bei der allegorischen Auslegung besonders die Natur herangezogen wurde, war zweifellos in der Stoa selbstverständlich. Darin hat Bousset recht. Aber in einem andern Punkt wird man seine Ausführungen korrigieren müssen. Wenn er sagt: neben den Stoikern k ö n n t e n immerhin rein hellenische Naturphilosophen gemeint sein, so ist dem entgegenzustellen, daß an mindestens einer Stelle die Stoiker bestimmt n i c h t gemeint sind: Wir erinnern uns, daß nach Philon die Physiker glauben, das Herz bilde sich zuerst. Das hat die Stoa nie behauptet. Anstatt dieses negativen Ergebnisses etwas Positives aufzustellen, dürfte schwer sein. Den zwei

128) Das Manuskript des Philon-Index verdankte ich der Freundlichkeit des Herausgebers, H. Prof. Leisesang, der mir den betr. Artikel zusandte.

129) Die einzelnen Stellen sind: de praem. 85 — de special. leg. III, 97 — de special. leg. III, 110 — de fuga et invent. 153 — de Abrah. 168, de vita Mos. I, 150, de virtut. 128 de decal. 152, de special. leg. I, 250 — de special. leg. II, 93 — de vita contempl. 40 — de mutat. nom. 156.

130) de ebriet. 118.

131) Wie Leisesang zu seiner Ansicht kommen konnte, wird wohl am besten aus quaest. in Gen. II, 1 deutlich: „wenn einer a r c a m i s t a m m a g i s n a t u r a l i t e r untersucht, so wird er den menschlichen Körper erkennen".

132) leg. alleg. I, 25.

133) de Abrah. 241.

134) de posterit. Caini 135, de somn. I, 221.

135) de fuga et invent. 15.

Stellen, die für Empedokles sprechen, könnte man noch eine hinzufügen [136]): die Zahl 4 hat den λόγος φυσικώτατος: die Wurzeln des Alls, aus denen der Kosmos entstand, sind 4. Das stimmt sogar im Ausdruck (ῥιζώματα) mit Empedokles [137]) überein. Das sind zwar auffallende Uebereinstimmungen, aber dennoch darf man nicht wieder in den gleichen Fehler verfallen, zu glauben, alle Ansichten der Physiker gingen auf Empedokles zurück. Dagegen spricht, daß sich die „physische" Meinung, die καταμήνια seien οὐσία des Embryo [138]), bei Empedokles nicht findet, ebensowenig die Lehre, daß das ἡγεμονικόν sich im Kopf befinde [139]).

Soll also ein Endresultat formuliert werden, wen Philon mit den Physikern meint, so läßt sich nur sagen, daß er an verschiedenen Stellen verschiedener Ansicht ist; jedenfalls können nicht nur die Allegoriker und nicht nur die Stoiker damit gemeint sein.

V. Entwicklung.

1. Geburt und Säugling.

„Die γένεσις ist der Weg aus dem Nichtsein in das Sein [1])." So definiert Philon die Geburt, oder etwas weniger lakonisch: „Die ausgetragene Frucht löst sich von der Verbindung und wird ein Lebewesen für sich, dem nichts mehr fehlt, was zu einem vollständigen menschlichen Wesen gehört [2])." „Gleich nach der Geburt haben wir Anteil an Nahrung, Wachstum, den 5 Sinnen [3]), Sprache, Vernunft, Seelenteilen, Körperteilen, deren Kräften und überhaupt ihren natürlichen Regungen und Zuständen [4])." Dies nennt Philon „das der Ordnung nach Erste." Diese πρῶτα κατὰ φύσιν übernahm er aus der Stoa [5]). So werden Bewegung, Haltung, Gesundheit, Sinneswahrnehmung und Kraft, zum Teil mit Philon übereinstimmend, aufgezählt [6]). Er weiß auch, daß das Kind gleich nach der Geburt zu weinen anfängt, „wie es scheint, aus Schmerz über die Kälte, denn aus einem sehr warmen, ja feurigen Raum, dem Mutterschoß, kommt es plötzlich hinaus an einen kühlen, ungewohnten Ort, an die Luft, ist erschrocken und liefert durch sein Weinen den klarsten Beweis, daß es Schmerz empfindet und über den

136) de plant. 120, der λόγος ἠθικώτατος folgt in 121.
137) Diels B, 6.
138) de opif. mundi 137, s. S. 39.
139) leg. alleg. I, 59, vgl. S. 22 ff.
1) quod deus sit immut. 119.
2) de special. leg. III, 118.
3) Deshalb brauchen wir Sehen, Riechen usf. nicht erst zu lernen, sondern gebrauchen diese Fähigkeit ohne Unterricht, (de mutat. nom. 256.)
4) de sacrific. 73.
5) Vgl. Bonhöffer II, S. 175.
6) St. V. F. III, 141, S. 34.

Schmerz unwillig ist[7])." Deshalb „wickeln Ammen und Mütter die Kinder in Windeln; denn das Neugeborene braucht Schutz durch eine Umhüllung, damit es nicht durch Kälte und Wärme Schaden leidet[8])." Das Wichtigste aber ist die Nahrung, die die Mutter mit der Milch ihrer Brust dem Kind gibt. In vielfacher Variation wiederholt Philon diese an sich sehr primitive Weisheit[9]). „Die Milch, die gleichzeitig für Hunger und Durst dient, ist eine τροφὴ καιρίως μαλακωτάτη[10])." „Denn feste Nahrung kann der Säugling noch nicht zu sich nehmen[11])." Die μαστοί erwähnt Philon auch im Vergleich mit der Natur, die die Nahrung wie eine Mutter gibt, bis die Frucht reif ist[12]). Es kommt auch vor, daß „Kinder die Brust der Nährenden drücken und Schmerzen verursachen, wenn sie im Verlangen nach Nahrung Milch ziehen wollen[13])." „Aus diesem Grunde hat der Schöpfer und Vater, der nie etwas schafft, was nicht einem bestimmten Zweck dient, die Zähne nicht wie alle andern Bestandteile des Körpers gleich bei der Geburt ausgebildet, in dem Gedanken, daß sie für das Kind, das Milchnahrung erhalten soll, eine überflüssige Last sein würden, den weichen Brüsten aber durch Bisse großen Schaden zufügen würden. Der Zeitpunkt der Entwöhnung tritt dann ein, wenn die Zähne zum Vorschein kommen, das Kind wendet sich von der Milchnahrung ab, da es vollkommene, die Zähne erfordernde Nahrung ertragen kann[14])." Damit ist die erste Stufe der Entwicklung erreicht.

2. Wachstum in den Altersstufen.

Philon liebt es, Bilder aus dem Leben der Natur in seine Darstellung zu verflechten und sie dadurch anschaulicher und lebhafter zu gestalten.

---

7) de opif. mundi 161.

8) de aetern. mundi 67, vgl. de special. leg. III, 111.

9) de aetern. mundi 66, 67, de opif. mundi 133, de plantat. 15, de virtut. 143.

10) de virtut. 130.

11) de congr. erudit. gr. 19.

12) quod deus sit immut. 39. Die Erde als Mutter ist ein bei Philon außerordentlich beliebtes Bild.

13) de somn. II, 204.

14) de special. leg. III, 199, 200. Es seien hier noch Philons Bemerkungen über die Zähne angefügt: „Sie zerteilen und zerkleinern alles zum Essen und übergeben es der Zunge, die über den Geschmack entscheidet, zur Beurteilung und dann dem Schlund". (de opif. mundi 159). „Sie zerfallen demnach in Schneidezähne, die diese Bezeichnung davon erhalten haben, daß sie das Brot und die andern Nahrungsmittel zerschneiden und in Mahlzähne, die so heißen, weil sie das Zerschnittene zerkleinern und zerbeißen können. Als Werkzeuge zur Erhaltung des Lebens hat sie die Natur gebildet". (de special. leg. III, 198). „Sie verarbeiten die Nahrung, das Nützlichste zur Fristung des Lebens. Deshalb steht demjenigen, dem die Zähne ausgeschlagen sind, der jämmerlichste Tod bevor". (de special. leg. III, 202).

So spricht er von den Pflanzen, deren Wachstum allmählich und nicht auf einmal vor sich geht: „Wer weiß nicht, daß das Erste das Säen und Pflanzen ist, das Zweite das Wachsen des Ausgesäten und Gepflanzten. Die Wurzeln treiben nach unten, die Stämme drängen nach oben. Es zeigen sich die Triebe und die Knospen der Blätter und ganz zuletzt die Frucht[15])." „In genau begrenzten Zeiträumen gelangt so die Entwicklung der Pflanzen und Früchte zum Abschluß[16])." Mit den bestimmten Zeiten sind die Jahreszeiten gemeint, „die alles glücklich durchführen und zur Vollendung bringen[17])." So ist es auch beim Menschen. Denn nichts in der Schöpfung ist beständig, sondern alles Sterbliche muß Wandlungen und Veränderungen erfahren[18]); die Natur beginnt mit dem geringfügigen Samen und endet mit dem Höchsten. Alles Gewordene ist anfangs unvollkommen und wächst erst im Laufe der Zeit zur Vollendung[19]). „Diese Entwicklung geht in verschiedenen Stufen vor sich, die Gott dem Menschengeschlecht zuerteilt hat, vom Säuglingsalter an nacheinander wie auf Stufen ansteigend durchmißt der Mensch in bestimmten Zeitabschnitten die festgesetzten Altersstufen und gelangt schließlich zu der Stufe, die dem Tod oder vielmehr der Unsterblichkeit benachbart ist[20])." Verfolgen wir die verschiedenen Stufen, wie sie sich bei Philon finden: am einfachsten ist die Zweiteilung: γένεσις und φθορά, Entstehung und Vergehen gehört allem Körperlichen[21]). Nimmt man die Zeitspanne größer, so heißt der Gegensatz αὔξησις, μείωσις[22]); von hier ist es nur ein kleiner Schritt zur Dreiteilung: das Wachstum ist eine aufwärtssteigende Linie mit der Akme als oberster Stufe und gleichzeitigem Wendepunkt; von hier geht es abwärts, wie man beim Doppellauf den gleichen Weg zurücklaufen muß[23]). Die Vierzahl fand sich beim Vergleich mit den Jahreszeiten[24]), die Fünf endlich in folgender Aufzählung: τὸ σῶμα ἡβᾷ, φθίνει, γηράσκει, τελευτᾷ, διαλύεται[25]), bei der allerdings die aufwärtsführende Linie ziemlich kurz wegkam.

Am weitaus häufigsten kommt die Zahl sieben vor: „Die vollendete Kraft der Sieben zeigt sich deutlich in den Altersstufen des Menschen, die von Kindheit bis zum Greisenalter so gemessen werden: um die 1. Hebdomade tritt der Zahnwechsel ein, nach der 2. die Zeugungsfähig-

---

15) de opif. mundi 41.
16) de special. leg. I, 16.
17) de opif. mundi 59, 67.
18) de opif. mundi 151, de ebriet. 178, de somn. I, 192.
19) de aetern. mundi 59, 71, 100.
20) de praem. 110, vgl. den Aufsatz von Fr. Boll: die Lebensalter. Sonderabdruck aus den N. J. 31, 1913, in dem sich die Parallelen finden.
21) de Cherub. 51.
22) de aetern. mundi 60.
23) de aetern. mundi 58.
24) Vgl. auch de aetern. mundi 60: βρέφος, παῖς, μειράκιον, ἀνήρ.
25) de somn. I, 26.

keit, in der 3. der Bartwuchs, in der 4. die Steigerung der Manneskraft, in der 5. die Zeit zum Heiraten, in der 6. der Höhepunkt der Einsicht, in der 7. die fortschreitende Verbesserung und Stärkung des Geistes und der Redekraft, in der 8. die Vollendung beider, in der 9. beginnt die Milde und Sanftmut, da die Leidenschaften dann schon mehr bezähmt sind, in der 10. kommt das erwünschte Ende des Lebens, wenn auch die organischen Glieder noch beisammen sind; denn das lange Greisenalter pflegt jeden niederzuwerfen und zu schwächen [26]." Diese Teilung folgt der bekannten Elegie Solons, dem ältesten Zeugnis einer Hebdomadentheorie. Sie wird bei Philon wörtlich zitiert. Das Leben ist dabei in 10 Stufen von je 7 Jahren eingeteilt, somit beträgt die Gesamtlebensdauer 70 Jahre. Das stimmt mit dem überein, was im A. Testament als normales Alter angesehen wird. Boll hat schon hervorgehoben [27]), daß nur die 3 ersten Stufen eine halbwegs natürliche Grundlage haben, sie finden sich auch bei Diokles und Straton [28]). Mit der ersten Hebdomade ist auch der Logos ausgebildet. So hatte die Stoa gelehrt [29]). Ihr folgt Philon, wenn er sagt [30]), daß der Mensch ein denkendes Wesen schon im 1. Jahrsiebent werde, sodaß er bereits im Stande ist, die gewöhnlichen Haupt- und Zeitwörter zu erklären, nachdem er die Denkfähigkeit erlangt hat. Denn anfangs ist der Mensch ἄλογος und wird erst mit fortschreitender Jugend λογικός [31]). Der Grund ist die Feuchtigkeit der jugendlichen Seele, sie kann die Eindrücke noch nicht bewahren und so zerfließt die κατάληψις [32]). Dies ins Ethische gedeutet gibt folgende Formulierung: „Das Kind hat in jugendlichem Alter bis zum 1. Jahrsiebent eine reine Seele, die am meisten dem glatten Wachs gleicht, da die Merkmale von Gut und Bös noch nicht aufgeprägt sind, denn was darauf geschrieben zu werden scheint, wird von der Feuchtigkeit verwischt [33])". Also ist der Mensch von Natur gut. — Allgemein übereinstimmend ist die 2. Stufe: der Eintritt der Pubertät mit 14 Jahren [34]); schon Heraklit [35]) und nach ihm die Stoiker [36]) setzten die körperliche Reife mit der 2. Hebdomade an. Daraus erklärt sich, warum Heraklit eine Generation zu 30 Jahren rechnete: „Nach den 14 Jahren braucht der Same 1 Jahr zur Vollendung; dieser Sohn kann in 15 Jahren wieder zeugen. Somit wird man frühestens mit 30

---

26) de opif. mundi 103.
27) a. a. O. S. 26.
28) s. Wellmann a. a. O. S. 200, Frg. 177.
29) St. V. F. I, 149, über den Widerspruch, daß die Vollendung des Logos erst mit 14 Jahren erfolgt, s. Bonhöffer I. S. 205.
30) leg. alleg. I, 100.
31) de aetern. mundi 73, vgl. Platon Tim. 44 A.
32) de confus. ling. 102.
33) quis rer. div. her. 294.
34) quaest. in Gen. III, 47, 61.
35) Diels A. 18.
36) St. V. F. II, 764 S. 215.

Jahren Großvater [37])." Im allgemeinen nahmen die Griechen übereinstimmend mit den semitischen Stämmen [38]) für eine Generation 40 Jahre an; in diese Zeit fällt die Akme, für die Philon einmal 21 Jahre angibt [39]).

Bis jetzt erfuhren wir nur, wann die verschiedenen Lebensalter in Erscheinung treten, noch nicht, wie sie bezeichnet werden; denn es ist zu erwarten, daß sich darüber eine feste Terminologie gebildet hat. Hier stoßen wir wieder auf den Verfasser von π. ἑβδομάδων [40]). Er behielt die 4 ersten Stufen Solons bei und bezeichnet die erste bis zum Zahnwechsel mit 7 Jahren als Kind, die zweite bis zur Pubertät mit 14 Jahren als Knabe, die dritte bis zum Sprossen des Bartes mit 21 als Jüngling, die vierte bis zum völligen Ausgewachsensein mit 28 Jahren als junger Mann; jetzt aber nimmt er drei Stufen zusammen, das Alter des Mannes geht vom 29. bis 49. Jahre, das des bejahrten Mannes bis zum 56., von da an wird er Greis genannt. Damit „erreicht er eine verdoppelte Anwendung der Siebenzahl: sie ist nicht nur in der Zusammenfügung der Jahre zu Hebdomaden wirksam wie bei Solon, sondern ermöglicht durch Verbindung mehrerer Hebdomaden zu einer Altersstufe eine Gesamtzahl von 7 Lebensaltern, die innerlich wieder auf der Siebenzahl aufgebaut sind [41])." Diese Rechnung übernimmt Philon wörtlich [42]). Daneben bringt er noch zwei andere Reihen [43]), deren Unterschied am besten aus der Zusammenstellung klar wird:

	I.	II.	III.
1—7	παιδίον	βρέφος	βρέφος
7—14	παῖς	παῖς	παῖς
		ἔφηβος	ἀντίπαις
			ἥβῶν
14—21	μειράκιον	μειράκιον	μειράκιον
21—28	νεανίσκος	νεανίας	νεανίσκος
28—49	ἀνήρ	ἀνήρ	ἀνήρ
49—56	πρεσβύτης		
ab 56	γέρων	γέρων	

37) quaest. in Gen. II, 5, die Beziehungen zwischen Enkel und Großvater, die in der Vererbung bekanntlich zum Vorschein kommen, behandelt für den Volksglauben A. Dieterich: Mutter Erde S. 24.

38) Roscher V und VI S. 41.

39) leg. alleg. I, 10.

40) Roscher VII, cap. 5.

41) Boll a. a. O. S. 28.

42) de opif. mundi 105 = I.

43) de Josepho 127 = II und de Cherub. 114 = III. Vgl. v. Arnim: Quellenstudien zu Ph. v. Alex. phil. Unters. 11, S. 95. Die dort zitierte Plutarch-

Die beiden ersten Stufen decken sich. Dann schiebt sich aber bei II vor den μειράκιον [44]) noch der ἔφηβος, der sich in III wieder in zwei Glieder teilt. Μειράκιον, νεανίσκος, ἀνήρ sind gleich. Als Ausgleich für den ἔφηβος in II hat I den πρεσβύτης. Als Ergebnis können wir nur das schon oft Konstatierte wiederholen: Philon kennt keine Einheitlichkeit.

VI. Gesundheit und ihre Erhaltung.

1. Allgemeines von der Gesundheit.

Mit Aristoteles unterscheidet Philon drei Güterklassen: die seelischen, körperlichen und äußeren Güter [1]). Zu den körperlichen gehört die Gesundheit; sie ist ein δορυφόρος des Körpers [2]). Doch erkennen wir stoische Terminologie in den Worten: „Die vollkommene Gesundheit gehört zu den Gütern ersten Ranges; die Güter zweiten Ranges sind solche, die in einer Wiederherstellung bestehen; das wäre die Genesung von Krankheiten [3])". Daß beides Geschenke Gottes sind [4]), wundert uns nicht mehr bei der Einstellung Philons, die wir schon kennen. Doch betont er auch die Pflege der Gesundheit: „dem Körper verhilft Turn- und Ringunterricht zu Stärke und Gesundheit, zu Gewandtheit in Haltung und Bewegung [5])". Die Gesundheit beruht auf der Gleichheit (ἰσότης), Ungleichheit ist die Ursache von Krankheit [6]). Dahinter dürfte wohl die Lehre von der ἰσονομία = εὐκρασία stecken, die im ganzen Altertum bekannt war und sich zuerst bei Alkmaion [7]) findet: Gesundheit beruht auf der gleichmäßigen Mischung der Qualitäten, Alleinherrschaft eines einzelnen sei krankheiterregend. Aehnliches steht im hippokratischen Corpus [8]), bei Philistion und Diokles [9]), Praxagoras und den großen Alexandrinern Herophilos und Erasistratos. Von den Aerzten übernahmen es auch die Philosophen: Platon [10]), Aristoteles und Zenon [11]).

---

stelle: de E apud Delphos 18, deren heraklit. Quelle nach der skeptischen Seite gewandt ist, stimmt zu Philon I. (nur βρέφος für παιδίον)

44) Andreas Amend hat in seiner Diss. (Dillingen 1893) über die Bedeutung von μειράκιον und ἀντίπαις Philon nicht berücksichtigt.

1) de mutat. nom. 221, de Abrah. 219, de sobriet. 60, quod det. pot. ins. sol. 7, 9, de fuga et invent. 148, leg. alleg. III, 20.

2) de ebriet. 201.

3) de virtut. 176, vgl. St. V. F. III, 136, S. 33.

4) leg. alleg. III, 178.

5) de special. leg. II, 230.

6) de special. leg. IV, 237.

7) Diels B. 4.

8) Π. φυσῶν 7, 8, (CMG I. 1. 95). π. ἑβδομάδων 13. 19.

9) Wellmann a. a. O. S. 76, 130, Frg. 30.

10) Tim. 82 A.

11) St. V. F. III, 278 S. 68, 471 S. 121.

2. Ernährung.

Daß die Nahrung zur Erhaltung des Lebens unbedingt erforderlich ist, ist wieder eine der Selbstverständlichkeiten. Aber Philon betont sie dennoch sehr häufig, weil dies eine willkommene Gelegenheit für ihn ist, seine so beliebten Vergleiche daran zu knüpfen: „Die Anstrengung verleiht dieselbe Kraft wie die Speise. Wie diese das Leben ganz von sich abhängig gemacht und auch alle Taten und Leiden im Leben mit sich in Verbindung gebracht hat, so hat auch die Anstrengung die Güter an sich gefesselt. Wie nun die Menschen, die am Leben hängen, die Speise nicht vernachlässigen dürfen, so müssen die, die nach dem Besitz der Güter streben, auf Anstrengung gefaßt sein. Denn was für das Leben die Speise, das ist für das Gute die Anstrengung [12])". In dieser Art des Vergleichens begründet Philon auch die Erzählung in der Iosephsgeschichte, daß der Oberbäcker und Obermundschenk ins Gefängnis abgeführt werden, damit, daß „die wichtigsten unter den zum Leben nützlichen Dingen Speise und Trank sind [13])". An anderer Stelle heißt die Begründung: „Die Schrift wußte wohl, daß nichts Körperliches ohne „Hinunterschlingen" und ohne den Magen bestehen kann, sondern daß er den ganzen Körper und das rein leibliche Leben beherrscht und leitet. Zum Genuß der notwendigen Speisen und Getränke zwingt die Natur auch den Bedürfnislosesten, der auch die unentbehrlichen Dinge verachtet und nach Enthaltung von ihnen strebt [14])". „Denn Mangel verursacht Schwäche [15]), ja sogar den Tod [16]). Die Not an Lebensmitteln ist das größte Uebel, das es für die Menschen gibt [17])." „Wenn Kälte, Durst und Nahrungsmangel lange anhalten und Seele und Körper langsam hinschwinden lassen, so bringen sie schwereres Leid als die aus Uebertreibungssucht erdichteten tragischen Geschichten zu enthalten pflegen [18])". „Deshalb werden Hunger und Durst gestrenge und grausame Gebieter genannt, die die Natur über das Menschengeschlecht gesetzt hat [19])." „Diese schonungslosen und unerbittlichen Gebieter peinigen den Körper mehr, oder doch nicht weniger, als die vom Folterknecht Gemarterten, quälen ihn oft sogar bis zum Tode, wenn man ihr Ungestüm nicht durch Speise und Trank lindert [20])." Daß dabei der Hunger leichter zu ertragen ist, als der Durst [21]), ist eine bekannte Tatsache. Umso auffallender ist der gleich darauf folgende

12) de sacrif. Abel. 41.
13) de Josepho 154.
14) leg. alleg. III, 146, de congr. erudit. gr. 30, de special. leg. III, 97, vgl. Bonhöffer II S. 30.
15) quod det. pot. ins. sol. 113.
16) de Josepho 156, legat. ad Gaium 124.
17) de vita Mos. I, 197.
18) de exsecrat. 136.
19) de vita Mos. I, 184, 191, de vita contempl. 37.
20) de special. leg. IV, 82.
21) de somn. II, 150, 155.

Widerspruch, daß das Trinken überflüssig, aber das Essen notwendig sei.

Sobald Philon von diesen Ausführungen ganz allgemeinster Art, daß der Körper Nahrung braucht, auf das Speziellere kommt, nämlich welcher Art diese Nahrung sei, da ist er wieder im Banne seines Vorbildes, der Stoa[22]): sein Ideal ist der stoische Weise, der mit größter Bedürfnislosigkeit nach der Natur lebt und zwar das in ganz wörtlichem Sinn. Denn die Natur genügt zum Leben. „Keiner ist arm, da jedem der unzerstörbare Reichtum der Natur zur Verfügung steht: die Luft, die erste, unentbehrlichste und beständige Nahrung[23]), die ununterbrochen Tag und Nacht eingeatmet wird, sodann Quellen in reicher Menge und immer fließendes Wasser von Bergströmen und Quellflüssen zum Trinken, endlich zur Speise die Mengen verschiedener Erdfrüchte und alle Arten von Bäumen, die alljährlich immer ihre Ernte liefern. An diesen Dingen leidet niemand Mangel, alle vielmehr haben überall großen Ueberfluß daran[24]). Schon etwas andere Färbung zeigt sich in der Wendung, daß der Körper die Nahrung, die die Erde hervorbringt, deshalb als eine ihm verwandte genießt, weil auch er aus Erde gebildet ist[25]). Aber die Gaben der Natur werden noch wesentlich eingeschränkt: „Wasser und Brot reichen aus[26])". „Das Brot bewahrt den Körper vor Krankheit, erhält das Denkvermögen gesund und vor allem nüchtern. Leckere Zukost dagegen, Honigkuchen, Süßigkeiten und was sonst die Kunstfertigkeit der Feinbäcker und Küchenmeister zuwege bringt, berücken den bildungs- und weisheitsfeindlichen und sklavischsten unserer Sinne, den Geschmackssinn, der uns keine schöne Augenweide und keinen Ohrenschmaus vermittelt, sondern im Dienst der Begierden unseres elenden Bauches steht und für Körper und Seele häufig unheilbare Leiden hervorruft[27])." „Ganz unentbehrlich sind Weizen, Gerste und alle andern Nahrungsmittel, ohne die man nicht leben kann; Oel aber, Wein und Baumfrüchte gehören nicht zu den unentbehrlichen Lebensmitteln, da auch ohne sie die Menschen ihr Leben viele Jahre hindurch bis in ein sehr hohes Greisenalter

---

22) Vgl. für das folgende: P. Wendland: Philon und die kyn.-stoische Diatribe S. 8 ff. L. Treitel: Gesamte Theologie und Philosophie Philos von Alex. 1923, S. 110 betont, daß das stoische Ideal der ἐγκράτεια das mosaische Speisegesetz verdrängt habe.

23) Vgl. de provid. I, 16, II, 67, de somn. I, 22. Die Ernährung durch die Luft ist stoische Lehre, die wieder auf die hippokratischen Schriften zurückgeht. (π. φυσῶν 3, CMG I. 1. 92).

24) de virtut. 6 = St. V. F. III, 705. Dazu kommt noch der Reichtum der Natur, der auch Körperschutz bietet, der teils in einem Gewand, teils in einem Haus besteht, um die Schädigungen von Kälte und Hitze abzuwehren. (de praem. 99, leg. alleg. III, 239, de somn. II, 52, de mutat. nom. 246, de aetern. mundi 67).

25) leg. alleg. III, 161.

26) de praem. et poen. 99, de somn. II, 48, de Josepho 155, quaest. in Exod. II, 18.

27) de special. leg. I, 173, vgl. de vita contempl. 74.

hinein ausdehnen können[28])." „Die verschiedenen Arten von Baumfrüchten dienen zum üppigen Leben[29])." Das hindert nicht, anderswo Oel, Wein neben Getreide als die nützlichsten und für den Bedarf des Menschen unentbehrlichsten Nahrungsmittel zu nennen[30]), weil man sie bei allen Opfern darbringt, wieder einer der Widersprüche, um die sich Philon nicht kümmert, wenn er an einer Bibelstelle eine Begründung braucht. Daß der Wein also unentbehrlich ist, das bringt Philon nur an dieser einmaligen Stelle, dagegen betont er seine Nützlichkeit für Körper und Seele. „Der Wein scheint die natürlichen Gaben anzuspannen und zu steigern, seien sie gut oder schlecht[31])." „Die Seelen führt er zu εὐθυμία, indem er Vergessen der Uebel und Hoffnung auf Gutes schafft, den Körper aber macht er gesünder, kräftiger und beweglicher. So macht er jeden einzelnen Menschen für sich besser. Starke Geschlechter und Familien bringt er aus einem harten und mühseligen Leben zu heiterer, fröhlicher Art und gewährt allen Griechen- und Barbarenstädten Fröhlichkeit, Frohsinn, Lebensfreude und Feste nacheinander[32])," ein starkes Lob für Gott Dionysos!

Doch konnte man bei den Bemerkungen über die Süßigkeiten einen polemischen Ton heraushören. Das ist gar nicht verwunderlich, denn aus der Forderung des Mindestmaßes entspringt unwillkürlich, fast notwendig eine Verurteilung des Uebermaßes. Mit dem stoischen Ideal der Anspruchslosigkeit findet er natürlich keine liebevollen Worte für irgend welche Art von Schlemmerei. Auf diesem Gebiet verweilt der Ethiker Philon ebenso gern wie bei der Polemik gegen die Lust. Gern zitiert Philon den Ausspruch Solons[33]): „Sättigung ruft Hybris hervor", oder er stimmt Menander[34]) bei: „die Hauptursache des Bösen ist ein Zuviel des Guten", und fährt fort: „Da sie diesen Ueberfluß nicht ertragen konnten, wurden sie ausgelassen wie übermütige Tiere und warfen das Gesetz der Natur von sich, indem sie sich wüster Zecherei und Schlemmerei und gesetzwidrigen Ausschweifungen zuwandten[35])." „Die Ueberfüllung des Magens ruft Hochmut hervor[36]), ferner τὸ σωματικὸν πάθος[37]), nämlich die Sinnenlust, welche wahnsinnige Raserei, unerträgliche Leidenschaft, unwiderstehliche Tollheit uns auferlegt. Denn unter dem Druck der Schlemmerei des Weins und der Völlerei verliert der Mensch die Selbstbeherrschung und tobt nachtschwärmend im Verlangen nach geschlechtlicher Befriedigung, bis er die siedende Leiden-

28) de vita Mos. II, 223.
29) de virtut. 149.
30) de special. leg. I, 179.
31) de plantat. 171.
32) legat. ad Gaium 82, 83.
33) Frg. 6. (Bergk); de special. leg. III, 43, de virtut. 162, de Abrah. 228, de vita Mos. II, 13, 164, de agricult. 32, in Flac. 91, 136.
34) Kock Frg. 724.
35) de Abrah. 134, 135.
36) de virtut. 163.
37) de vita Mos. II, 24.

schaft abzuleiten und wieder zur Ruhe zu bringen vermag [38])." So ist der Bauch für Philon der Inbegriff der Sinnlichkeit [39]), „die wichtigste und heftigste Empfindung ist die Begierde, den Magen zu füllen. Sie ist sozusagen grundlegend für alle andern [40]). Sie ist die älteste und gleichsam ihre Führerin [41])". — Sehr drastisch schildert Philon so einen gefräßigen Schlemmer: „Gierig beschnüffelt er das Erzeugnis der Speisebereiter und Kochkünstler. Er dreht den Kopf im Kreis herum und reckt sich, um den Duft der Leckerbissen einzuatmen; und wenn er eine wohlbesetzte Tafel erblickt, fällt er über die Speisen her, stürzt auf sie los und ist voller Eifer, sich mit allem auf einmal anzufüllen, da seine Absicht hierbei nicht ist, satt zu werden, sondern nur ja nichts von den Speisen übrig zu lassen [42])." Aehnlich donnert er gegen die Gastereien „mit warmen Bädern zur Unzeit, mit Erbrechen und neuer Sauferei und Völlerei [43])." Ebenso auch gegen die Feste überhaupt: „Bei den griechischen ἑορμήνια gibt es viel ungemischten Wein und reichbesetzte Tafeln und alles andere, was Essen und Trinken betrifft, in reicher Fülle, wodurch die unersättlichen Gelüste des Bauches geweckt werden, die noch dazu auch die sinnlichen Begierden entfesseln [44])". „Solche festtägliche Erholung und Muße hat schon oft unzähligen Vergehen Vorschub geleistet, da die sorglose Festesstimmung dazu reizt und Straflosigkeit erwarten läßt [45])."

Philon weiß seine Abneigung gegen das Uebermaß mit den Folgen zu begründen: „Die Unersättlichkeit erzeugt Verdauungsbeschwerden und diese sind Anfang und Quelle für Leiden und Schwächezustände [46])" oder „das Uebermaß drückt durch seine Menge stark auf die Behälter des Körpers und dadurch pflegen schwere und verschiedene Krankheiten zu entstehen [47])." „Manchmal ist auch infolge übergroßer Nahrungsaufnahme die Spannung der Sinne völlig gelockert, sodaß der Schlaf uns übermannt [48])." Ja, es droht noch Schlimmeres: „ein Unmaß von Speisen ist tödlich, da sie keine Verdauung zulassen wegen der Menge der Speisen, die hinzukommen, ehe noch die früheren verdaut sind [49])." Deshalb nehmen viele Brechmittel, um wieder vorn anfangen zu kön-

---

38) de agricult. 37, de opif. mundi 158, de somn. I, 122.
39) leg. alleg. III, 114, de confus. ling. 26.
40) leg. alleg. III, 154.
41) de special. leg. IV, 96.
42) de opif. mundi 158.
43) legat. ad Gaium 14.
44) de vita Mos. II, 23, vgl. de fuga et invent. 31.
45) de special. leg. I, 192.
46) de special. leg. IV, 100, quod det. pot. ins. sol. 101, vgl. „Hippokrates" Aphor. IV, 17. (L. IV. 506.)
47) de ebriet. 214.
48) leg. alleg. III, 183.
49) de opif. mundi 159, de special. leg. IV, 130; an anderer Stelle sagt er, daß bei der Unmäßigkeit den Körper der Vorwurf trifft (de special. leg. III, 10).

nen. „Denn die inneren Organe sind wie Gefäße von bestimmtem Inhalt und nehmen über das Maß hinaus nichts an, sondern scheiden das Ueberschüssige aus [50])." Der Schaden betrifft aber nicht nur den Körper, sondern auch den Geist; deshalb empfiehlt Philon als heilsames Gegenmittel das Fasten: „Fortgesetzte und ununterbrochene Nahrungszufuhr überschwemmt den Körper und reißt auch den Geist mit sich. Bei Unterbrechung der Nahrungsaufnahme dagegen kann dieser gleichsam aufrecht wie auf trockener Heerstraße ohne Straucheln seinen Weg zurücklegen und sein Verlangen nach Sehens- und Hörenswertem befriedigen [51])."

Noch ausführlicher spricht Philon von den Folgen des übermäßigen Weingenusses [52]): Zunächst konstatiert er, daß das Menschengeschlecht φίλοινον sei und zwar sei es hierin allein unersättlich; am Schlafen, Essen und der Liebe bekomme jeder genug, nicht aber am Wein, und am wenigsten der geübte Zecher [53]). „Die Heutigen trinken bis zur körperlichen und seelischen Erschlaffung ohne Aufenthalt in einem Zug; noch im Schlucken lassen sie die Schenken aufs Neue Wein auftragen und ärgern sich über jeden Verzug, weil dadurch der „warm vom Faß", wie sie es ausdrücken, gebrachte Trank abgekühlt wird; ja sie führen mit den Anwesenden die Travestie der Wettkämpfe auf, das Wettrinken. Das sind offenbar die Wettkämpfe einer halbwüchsigen, jugendlichen und noch unreifen Fröhlichkeit [54])." „Denn auch nachdem sie getrunken, haben sie noch immer Durst; sie beginnen mit kleinen Bechern, gehen dann aber zu großen über, stürzen ganze Krüge hinunter, bis der Schlaf sie übermannt oder der überfüllte Bauch das Zusichgenommene wieder von sich gibt [55])." „Sie erbrechen sich, halten den linken Ellenbogen vor sich hin, verdrehen den Hals, speien in die Becher, bekommen Schlaf, wobei sie nichts mehr sehen und hören, sodaß sie nur noch eine Empfindung haben, den sklavischen Geschmack [56])." „Sie haben den Verstand verloren, schlagen um sich, toben wie wilde Hunde, beißen einander Nasen, Ohren, Finger und andere Körperteile ab wie der fleischfressende Zyklop bei Homer [57])." Denn die Folge ist ἀφροσύνη und παραφροσύνη, ἀπραξία ταῖς αἰσθήσεσιν = ἀναισθησία [58]). „Deshalb führen sie törichtes Gerede [59]), taumeln bald hier hin, bald dort hin [60]). Denn der Wein läßt die körperlichen Kräfte erschlaffen, macht die Glieder schwerfälliger und träger und zwingt gewaltsam zum

50) leg. alleg. III, 149.
51) de special. leg. II, 202.
52) Vgl. zu folgendem Seneca Epist. 83, 9 ff.
53) de ebriet. 220.
54) de plantat. 160.
55) de ebriet. 221.
56) de vita contempl. 45, de ebriet. 131.
57) de vita contempl. 40, de plantat. 160, de somn. II, 168.
58) de ebriet. 15, 27, 95, 128.
59) de ebriet. 154, 161, de somn. II. 160, legat. ad Gaium 2.
60) de vita Mos. I, 270.

Schlaf. Er löst auch die Spannkraft der Seele und führt dadurch Vergeßlichkeit und Unverstand herbei. Ueberhaupt ist also das Weintrinken in allen Lebenslagen als höchst unnütz anzusehen, da es die Seele schwächt, die Wahrnehmungen trübt und den Körper schwerfällig macht; denn keine unserer Kräfte läßt es frei und unberührt, stört vielmehr jede in der ihr zukommenden Wirksamkeit [61]).“ „Wenn sie aus ihrem Rausch dann wieder nüchtern werden und wieder zu sich kommen, schämen sie sich ihrer παροινία, die sie im Rausch begangen haben [62]).“ Deshalb lobt Philon die Nüchternheit, „damit kein sinnverwirrendes und betäubendes Genußmittel eindringe und dem geistigen Auge seine Klarheit nehme [63])“. „Sie ist für Seele und Körper äußerst nützlich. Denn sie hält die Krankheiten fern, die aus unmäßiger Schlemmerei entstehen, schärft die Sinne aufs äußerste, läßt den ganzen Körper nicht schwer werden und fallen, sondern hebt ihn empor und ruft ihn zu den ihm eigenen Tätigkeiten. Kurz, was die Trunkenheit an Uebeln bringt, das bringt die Nüchternheit an Gutem [64]).“

3. Schlaf.

Neben Essen und Trinken braucht die Natur notwendig den Schlaf [65]). Er hat seinen Namen von dem Nachlassen der Spannung der Sinne; „denn in diesem Zustand werden die Sinneswerkzeuge schlaff, wie sie im Wachen angespannt werden, da sie die Einwirkungen von außen nicht abgedämpft auf sich wirken lassen, sondern laut, hell und bis zum Geiste hintönend [66]).“ Das ist stoische Definition. So tritt nach Chrysipp [67]) der Schlaf ein, wenn die Spannung der Sinne sich löst. Die Wohltat des Schlafes besteht darin, daß „der Leib von den Tagesmühen und Lasten, die Seele von Sorgen befreit wird, aus dem wirren Haufen der Wahrnehmungen heraus sich auf sich selbst zurückzieht und nun erst ein Eigenleben führen und bei sich sein kann [68]).“ „Die Natur, wohl vertraut mit den Mühen und Anstrengungen unseres Geschlechts, hat die Zeit in Tag und Nacht eingeteilt und jenem das Wachen, dieser das Schlafen zugewiesen. Denn die Sorge mochte sie überkommen, daß ihre Kinder sich aufreiben könnten; sie gebietet nämlich bei Tage unserm Körper aufrecht zu stehen und weckt uns zur Verrichtung aller Erfor-

---

61) de special. leg. I, 99, 100.
62) de somn. II, 292.
63) de special. leg. IV, 191.
64) de sobriet. 2, 3. — Ueber die „nüchterne Trunkenheit“, jenes kühne philonische Oxymoron aus der Reihe der Metaphern, die geistige Vorgänge durch Vergleich mit physischen darstellen, vgl. H. Lewy's schon genanntes Buch: Sobria ebrietas.
65) de ebriet. 131.
66) leg. alleg. III, 183.
67) St. V. F. II, 766, 768.
68) de special. leg. I, 298.

dernisse und Arbeiten des Lebens und tadelt die Menschen, die sich an ein Faulenzerleben der Untätigkeit und Ueppigkeit gewöhnt haben; nachts gibt sie aber gleichsam wie im Kriege das Zeichen zum Rückzug und fordert uns zur Ruhe und zur Pflege unseres Körpers auf. Die Menschen aber legen dann die schwere Bürde ihrer Beschäftigungen ab, die sie vom frühen Morgen bis zum späten Abend drückte; sie eilen nach Hause, begeben sich zur Ruhe und erholen sich in den Banden eines tiefen Schlafes von der Tagesmühe, um dann mit neuer Kraft und Frische der vertrauten und gewohnten Beschäftigung zuzueilen. Diesen Doppellauf wies die Natur durch die Einrichtung des Schlafens und Wachens den Menschen zu [69])."

Auf die Träume [70]), die Philon in zwei (unvolllständigen) Büchern beschreibt, ist hier nicht näher einzugehen, da er schon im Titel zum Ausdruck bringt, daß Träume göttlichen Ursprungs seien. — Erwähnt sei nur noch die Stelle, in der das ganze menschliche Leben ein Traum genannt wird. „Denn wie wir bei den Erscheinungen im Schlaf sehen und doch nicht sehen, hören und doch nicht hören, kosten oder tasten und doch nicht kosten oder tasten, sprechen und doch nicht sprechen, umherwandeln und doch nicht umherwandeln und überhaupt jede Bewegung zu machen und jede ruhige Haltung zu haben glauben und in Wirklichkeit keine haben — denn es sind nur leere Vorstellungen der Seele, die, ohne daß etwas wirklich zugrunde liegt, das Nichtexistierende als existierend sich ausmalt und gestaltet —, ebenso sind unsere Vorstellungen in wachem Zustand den Träumen ähnlich [71])." Nach Arnim [72]) ist dieser Gedanke einer skeptischen Quelle entlehnt, die auf heraklitischer Anschauung fußt und die sich bei Plutarch [73]) zeigt.

VII. Krankheit.

1. Entstehung.

„Die Gesundheit ist unbeständig wegen der häufig eintretenden Schwächezustände und die Körperkraft ist Krankheiten unterworfen aus zahlreichen Ursachen" [1]). Besonders bei einem Menschen, der von einer langen Krankheit zu genesen anfängt, erliegt der Körper leicht,

---

69) de special. leg. II, 100 ff.

70) de somn. I, II. Vgl. dazu M. Gelzer: Zwei Einteilungsprinzipien der antiken Traumdeutung, in Juvenes dum sumus, Aufsätze zur klass. Altertumswissenschaft für die 49. Phil. Versammlung in Basel 1907 S. 48 und das dort zitierte Werk von A. Büchsenschütz: Traum und Traumdeutung im Altertum. — Leisegang: der heilige Geist, S. 176, Turowski a. a. O. S. 45.

71) de Josepho 126.

72) A. a. O. S. 94 ff.

73) Plut. de E apud Delph. 18.

1) de Josepho 130 = de special. leg. IV, 200.

weil er noch nicht genügend gekräftigt ist [2]). „Deshalb ist „Schatten" ein Sinnbild der körperlichen und äußeren Güter, die sich tatsächlich in nichts von einem Schatten unterscheiden. Oder ist Schönheit kein Schatten, die nach einer kurzen Blütezeit verwelkt, Stärke und Körperkraft, die der Krankheitseintritt auflöst [3])?" Es ist das alte Lied von der Vergänglichkeit des Irdischen. Cicero berichtet [4]), daß Chrysipp den Euripides [5]) gelobt habe wegen der Verse: mortalis nemo est, quem non attingit dolor morbusque morsque est finita omnibus. Auch eine Seite des antiken Pessimismus [6]).

Als Entstehungsgrund der Krankheit haben wir schon die δυσκρασία kennen gelernt [7]). Daneben kann die Ursache aber auch von außen kommen. Philon kennt die Ansteckung: „Dadurch, daß sie sich viel in der Nähe von Kranken befinden, können auch die Gesündesten deren Krankheit bekommen" [8]). Eine wichtige Ursache der Krankheit ist die Luft, wenn sie verdorben ist [9]), besonders von Pestkrankheiten (τὰ λοιμικὰ παθήματα) [10]). Die Begründung finden wir bei dem Verfasser der Schrift „über die Natur des Menschen" [11]): „Wenn viele Menschen zur gleichen Zeit von einer Krankheit befallen werden, so muß man dem die Schuld zumessen, was allen gemeinsam ist und das alle am meisten brauchen; das ist, was wir einatmen." So beruft sich auch Philon auf das Urteil der Aerzte, „daß durch die Veränderungen der Luft Krankheiten entstehen, da jene behaupten, daß durch sie, die einen natürlichen Anteil hat, die Körper erschlaffen" [12]). Besonders ist es der Südwind, der durch Trockenheit Kopfschmerz erzeugt, dem Gehör schadet und geeignet ist, Mißbehagen und Angstgefühl hervorzurufen [13]). Man vergleiche damit folgendes aus pseudohippokratischen Schriften [14]): „Südwinde trüben das Auge, verursachen Kopfschmerz, machen schwerhörig, matt und abgespannt." Es ist dann natürlich, daß „in den von Norden wehenden Winden die Luft ungefährlich und unschädlich zu sein pflegt; dann erfährt alles einen Zuwachs an dauernderem und kräftigerem Leben, wenn es den reinen Atem einzieht" [15]). Ferner sind Lüfte vom Meer her zart (λεπταί), die vom See dagegen dick (παχεῖαι), deren Mischung er-

---

2) de praem. et poen. 21.
3) de posterit. Caini 112.
4) Tuscul. III, 25, 59.
5) Aus Hypsipyle (Nauck Frg. 757).
6) Vgl. Diels: Der antike Pessimismus, in Schule und Leben, Heft 1.
7) S. Seite 50.
8) quis rer. div. her. 202.
9) legat. ad Gaium 125; quod omnis prob. lib. s. 76; de provid. I, 15, II, 24.
10) de gigant. 10.
11) Π. φύσ. ἀνθρώπου. 9. (L. VI. S. 52.)
12) de provid. I, 18.
13) de vita Mos. I, 120.
14) Aphor. III, 5, (L. IV. S. 488). Π. χυμῶν 14 (L. V. S. 496).
15) de gigant. 10.

gibt den gesündesten Zustand [16]). Auch das erinnert an das hippokratische Corpus: „die Winde, die von etwas Feuchtem herwehen, sind gesund“ [17]). — Nicht nur die Temperatur, sondern auch die Jahreszeiten spielen eine Rolle: „Im Herbst pflegen Krankheiten zu entstehen“ [18]). Darin stimmt Philon wieder mit dem Verfasser der „Aphorismen“ überein [19]). Diese Uebereinstimmungen mit dem hippokratischen Corpus sind wirklich auffallend, aber dennoch werden wir keine direkte Abhängigkeit annehmen, sondern die Vermittlung wohl des Poseidonios, der in seiner Geographie auch über Winde geschrieben hat [20]).

2. Einzelkrankheiten des Körpers.

Was Philon über einzelne Krankheiten weiß, erfahren wir ziemlich alles an einer Stelle [21]), in der er als Strafe für Gottlosigkeit und Uebertretung der Gesetze eine lange Liste körperlicher Leiden nennt, „die jedes Glied und jeden Teil besonders treffen und an ihm zehren und den Körper durch und durch zerrütten“. Im Anfang hält er sich ziemlich getreu an den Bibeltext [22]): „Fieberhitze, Schüttelfrost, schwindsüchtige Auszehrung, wilde Krätze, Gelbsucht, Entzündung der Augen, eiternde Wunden und Geschwüre, die sich über die ganze Haut verbreiten“. Für das folgende hört die Bibel als Vorlage auf: „Lähmung der Zunge, Taubwerden, Erblinden, Trübung und Störung der andern Sinneswerkzeuge, Erkrankung der inneren Organe, Magenkrämpfe, Verschluß der Gänge in der Lunge, sodaß die Atmung nicht gut vor sich gehen kann, indem nämlich das Blut in den Adern die in ihm enthaltene Lebenskraft verliert und der in den Arterien vorhandene Atem die von außen von der umgebenden Luft zuströmende heilsame Mischung nicht mehr in gleicher Weise aufnimmt und die Nerven schlaff werden und nachlassen. Die Folge davon ist eine Lähmung der harmonisch verbundenen Glieder, die vorher darunter zu leiden hatten, daß ein scharfer rheumatischer Schmerz in ihr Inneres eindrang und da er in engen Gängen eingeschlossen war, die keinen bequemen Durchgang boten, gepreßt wurde und wieder preßte, so daß heftige und fast unerträgliche Schmerzen entstehen mußten; daraus gehen dann wieder die schmerzhaften Gicht- und Gelenkkrankheiten hervor, gegen welche noch kein Heilmittel erfunden worden ist, die vielmehr nach menschlichem Verstand unheilbar sind.“. Während wir sonst fast überall Parallelstellen finden konnten, wird hier das ποδαγρικὸν πάθος nur noch kurz erwähnt [23]). Daraus schließen wir, daß Philon in diesem Falle eine me-

16) de vita contempl. 23.
17) II. διαίτης II. 38. (L. VI. 530.)
18) de somn. II, 131.
19) Aphor. III, 9.
20) S. Reinhardt: Poseidonios S. 119, 150.
21) de exsecrat. 143 ff.
22) III. Mos. 26. 16; V. Mos. 28. 22, 27.
23) de congr. erudit. gr. 46.

dizinische Vorlage ausgeschrieben hat. Dafür spricht der strenge Aufbau und feste innere Zusammenhang dieser Anschauung: durch eine Störung in der Lunge verliert das Blut seine Lebenskraft; die Folge ist ein Nachlassen der Nerven, woraus Gicht und Rheumatismus entsteht. Das letzte Stadium ist die Lähmung. Näheres über diese Vorlage zu sagen, wird schwer fallen. Der Verfasser der „Vorhersagungen“ [24]) sagt betreff der Heilbarkeit mit einer Einschränkung, daß es bei alten Leuten durch menschliche Kunst nicht geheilt werden kann. Außer diesem fand ich im hippokratischen Corpus nur noch eine Stelle, die herangezogen werden kann, nach der das Podagra daher kommt, daß das Blut durch Galle und Schleim verdorben worden ist [25]). Wir haben hier also den einzig dastehenden Fall, daß Philon eine genaue medizinische Einzelschilderung einer Krankheit gibt. Der Schluß dieses Abschnitts ist dann wieder allgemein gehalten: „Beim Anblick solcher Leiden werden manche erstaunt fragen, wie Menschen, die noch vor kurzem kräftig, wohlbeleibt und nach ihrer ganzen Haltung blühend aussahen, so plötzlich abmagern konnten, daß sie nur noch aus Sehnen und dürrer Haut bestehen und wie üppige und durch luxuriöse Lebensweise von frühestem Alter an gut genährte Frauen infolge arger Leiden seelisch und körperlich so verwildern konnten“. Besonders der Zusatz über die Frauen (warum nur diese?) ist sehr merkwürdig und fällt ganz aus dem Rahmen des Vorhergehenden.

Das Uebrige, was Philon von einzelnen Krankheiten weiß, sind wieder mehr oder weniger allgemein bekannte Tatsachen: „Das Fieber ist Wärme des Körpers und eine Krankheit des ganzen Körpers und nicht nur einzelner Teile [26]).“ „Die schweren Krankheiten des Körpers, besonders wenn infolge schlechter Mischung unserer Kräfte anhaltendes Fieber sich einstellt, entscheiden sich meistens am 7. Tage: dieser Tag entscheidet den Kampf ums Leben, indem er den einen Rettung, den andern den Tod zuerkennt [27]).“ Bei der Lehre von den kritischen Tagen spielte die Hebdomade von jeher die größte Rolle. Nach Roschers Tabellen [28]) macht die Sieben bei den „Knidiern“ fast 50 Prozent aus. Nicht ganz so stark, aber doch auch weit überwiegend ist sie bei den „Koern“. Auf einer dritten Stufe (π. ἐπιδημιῶν) ist sie zwar bedeutend reduziert zu Gunsten der Dekaden; dennoch wurde die Siebenzahl nie ganz aus dem System verdrängt wie z. B. die Neunzahl, sondern behielt immer ihre Geltung.

Unter den 10 Plagen, die Gott über Pharao kommen ließ, war auch eine Hautkrankheit [29]), die Luther mit „schwarze Blattern“ bezeichnet. Philon beschreibt sie als „eine bösartige und schmerzhafte Eiterung auf

24) Προρρητ. II. 8. (L. IX. S. 26.)
25) π. παθῶν 31. (L. VI. S. 242.)
26) de sobriet. 45.
27) de opif. mundi 125, leg. alleg. I, 13.
28) S. Roscher II S. 60 ff., VI S. 107 ff., VII cap. XXVI.
29) II. Mos. 9, 8.

der ganzen Haut; der Körper schwoll sofort durch Entzündung mit eiternden Blasen an, die man für Brandwunden, durch unsichtbares Feuer hervorgerufen, halten mochte. Die Folge der Eiterung und des Brennens waren Schmerzen und große Qualen; denn von Kopf bis zu den Füßen sah man eine einzige ununterbrochene Beule, da die über alle Körperteile zerstreuten Wunden die Gestalt einer einzigen bekamen [30]." Von Hautkrankheiten nennt Philon öfters jene, die bei den Aerzten die schleichende (ἑρπηνώδης) heißt. „Sie bleibt nicht an einer Stelle stehen, sondern schreitet vor, greift um sich und schleicht weiter, wie das schon ihr Name zeigt; sie breitet und dehnt sich aus, erfaßt und umschließt das ganze Gefüge der Körperteile vom Scheitel bis zur Sohle [31]), schrittweise nach Art des Feuers verheerend [32]), wenn ihre Ausbreitung nicht durch Schneiden oder Brennen aufgehalten wird [33])." Damit ist der Aussatz gemeint, der als „eine vielgestaltige und mannigfache Krankheit" noch oft genannt [34]) und als Symbol für Schlechtigkeit und Leidenschaft verwendet wird [35]). Bei dem häufigen und epidemischen Auftreten dieser Krankheit im Morgenland liegt ihre Heranziehung natürlich sehr nahe.

3. Seelische Krankheiten und ihre Wirkung auf den Körper.

Bei seelischen Zuständen finden wir ganz dem Körper entsprechende Definitionen. So besteht „die Gesundheit der Seele in der guten Mischung der Kräfte, die im Gemüt, im Begehrungsvermögen und im Denkvermögen enthalten sind, sofern die Denkkraft die Herrschaft führt [36])". Hier ist der Ausdruck genannt, den wir als Voraussetzung für einen gesunden Zustand des Körpers hinter der ἰσότης vermutet haben: εὐκρασία. In diesem Zustand, den Philon mit σωφροσύνη bezeichnet, ist das Organ der Seele σύμφωνον, ihre Töne ergeben ein harmonisches Lied [37]). Wie bei der Stoa bedeutet die harmonische Seelenbeschaffenheit die Tugend, die Chrysipp als εὐτονία, ἰσχύς und ὑγεία bezeichnet. Umgekehrt sind Laster und Leidenschaft für ihn eine Krankheit der Seele; als genaue Parallele zur Gesundheit werden ἀτονία und ἀσθένεια genannt [38]). Diese Uebertragung von medizinischen Ausdrücken auf ethisches Gebiet [39]) kehrt

30) de vita Mos. I, 127.
31) de special. leg. IV, 83.
32) de Josepho 160.
33) de decal. 150.
34) de posterit. Caini 47, de special. leg. I, 80, 118, quod deus sit immut. 127, de plantat. 111.
35) de sobriet. 49.
36) de virtut. 13.
37) de ebriet. 116.
38) Vgl. A. Dyroff: die Ethik der alten Stoa S. 61, S. 86.
39) Nicht nur auf ethisches Gebiet wird der Begriff der Krankheit übertragen. In seinen Gleichnissen ist Philon oft von großer Kühnheit. Vgl. de Abrah. 46, de aetern. mundi 20, 126, de ebriet. 79 u. a.

bei Philon wieder: „Die Spannkräfte der Seele lassen nach und aus den unvernünftigen Affekten entstehen Krankheiten und Schwächezustände [40])". So sind ἀδικία, ἀπάτη, πανουργία [41]), ἄγνοια und ἀπαιδευσία [42]) Krankheiten, die ἀφροσύνη sogar eine unheilbare [43]). „Im Toren gewinnt das Leiden die Oberhand, da er in seiner Seele kein Heilmittel hat, um die Todeskeime der Sinne und des Sinnlichen abzuwehren [44])." Infolge dieser Leiden ist die Seele dem Tode nahe [45]), ja das πάθος bedeutet den Tod der Seele [46]).

Dabei ist immer die Voraussetzung, daß der Geist seine Herrschaft verliert. „Denn die Sinne erwachen, wenn der Geist schläft [47])." „Von jedem Sinn aber wird der Geist wie von einer Motte ausgefressen und aufgegessen, erschüttert und zerfetzt [48])." Andere Schädigungen der Seele, „Verdrießlichkeiten (μελαγχολίαι), Verkehrtheiten, Geistesverwirrungen, unsichere Vermutungen, falsche Vorstellungen von den Dingen, gedankenleere und Träumen gleichende Schlüsse, die zuckenden Bewegungen, die der Seele angeborene Krankheit der Vergeßlichkeit und viele andere Dingen rauben die Festigkeit [49])." „Schlimmer als die körperlichen Leiden sind oft die Seelenkrankheiten: Raserei, Irrsinn und gräßliche Geisteskrankheiten, unter deren Einfluß die Vernunft, die herrlichste Gabe, die Gott dem Menschengeschlecht verliehen, schließlich entschwindet und auszieht und im Körper nur den schlechten Teil der Seele zurückläßt, den unvernünftigen, an dem auch die Tiere Anteil haben; jeder, der des besseren Teils der Seele, der Denkkraft, verlustig gegangen, nimmt ja tierisches Wesen an, mag ihm auch die menschlich gestaltete Eigenart des Körpers noch bleiben [50])." Eine solche Ausschaltung des Geistes ist eine ἔκστασις, die eben einen Zustand bezeichnet, in dem der Verstand den Körper verlassen hat. Philon unterscheidet verschiedene Arten der Ekstase [51]): „1) eine rasende Wut, die infolge Alters, Melancholie oder einer andern ähnlichen Ursache ἄνοια verursacht [52]). 2) eine starke Erschütterung, gewöhnlich

---

40) de posterit. Caini 46; de aetern. mundi 250; quis rer. div. her. 284.
41) de confus. ling. 163, de congr. erudit. gr. 18, de mutat. nom. 150, quod det. pot. ins. sol. 95.
42) de ebriet. 12, 141, 160, quod omnis prob. lib. s. 12.
43) de Cherub. 10, de ebriet. 140.
44) leg. alleg. III, 200.
45) de exsecrat. 159.
46) de posterit. Caini 73, s. Wendland Philol. 57, 1898 S. 263, leg. alleg. I, 105.
47) quis rer. div. her. 257, de fuga et invent. 189, de somn. I, 80, 84, leg. alleg. II, 30, vgl. Plato Phaid. 65 E.
48) de posterit. Caini 56, de agricult. 34, 108.
49) de Cherub. 69.
50) de special. leg. III, 99, vgl. J. Köhm: Zur Auffassung und Darstellung des Wahnsinns im klass. Altertum und die Bespr. von J. Mewaldt im Gnomon Oktober 1928 S. 586, wo weitere Literatur angegeben ist.
51) quis rer. div. her. 249.
52) Vgl. de confus. ling. 16.

infolge plötzlicher und unerwarteter Ereignisse. 3) Einsamkeit des Geistes, wenn er sich in Ruhe befindet. 4) Die allerbeste ist die göttliche Besessenheit und Wahnsinn, wie sie dem Propheten zukommt." „Dabei zieht der Verstand nach der Ankunft des göttlichen Pneumas aus und zieht nach dessen Austritt wieder ein; denn es geht nicht an, daß das Sterbliche mit dem Unsterblichen zusammenwohne. Deshalb ruft das Schwinden des Verstandes und seine Umnachtung Ekstase und göttlichen Wahnsinn hervor[53])." „Der Prophet verkündet nichts Eigenes; er ist vielmehr nur der Sprecher, dem ein anderer alles in den Mund legt, was er vorbringt. Wenn er begeistert wird, gerät er in Bewußtlosigkeit, da das Denken schwindet und die Burg der Seele verlassen hat, der göttliche Geist aber eingezogen ist und seine Wohnung darin aufgeschlagen hat; und dieser bringt den ganzen Stimmapparat zum Schallen und Tönen, sodaß er deutlich zum Ausdruck bringt, was jener ihm vorsagt[54])." „Die Propheten sind Sprecher für Gott, der sich ihrer Organe zur Offenbarung seines Willens bedient[54])." So gehört zum Propheten die Ekstase; sie ist göttliche Inspiration, zu ihrer Schilderung greift Philon zur griechischen Mystik. Auf seine Abhängigkeit von Platon hat Leisegang hingewiesen[55]). Daneben zeigen sich aber noch andere Einflüsse[56]).

„Eine Art Krankheit ist auch die Feigheit[57]), ja eine schwerere als die Krankheiten des Körpers, weil sie die Kräfte der Seele schwächt; denn bei jenen dauert der Höhepunkt nur eine kurze Zeit, die Feigheit aber ist ein mitverwachsenes Uebel, das ganz ebenso wie die engverbundenen Teile des Körpers einem anhängt von frühester Jugend bis zum äußersten Greisenalter, wenn es Gott nicht heilt[58])." Deshalb werden die Aengstlichen und Furchtsamen wie die körperlich Leidenden vom Kriegsdienst befreit, weil sie den andern Mitkämpfern dieselbe Furcht einflößen würden. Als Folge der Angst schildert Philon eine starke Beklemmung, der Atem stockt, der Schweiß läuft an allen Gliedern hinab, unaufhörlich fließen die Tränen, es wechselt die Hautfarbe, in demselben Augenblick ist sie blutrot, bleich und blau. Es packt einen vom Kopf bis zu den Füßen Schauder, Zittern und Beben erschüttert alle Teile und Glieder, die Spannkräfte des Körpers werden schlaff und lassen nach, die Glieder und Augen erstarren, sodaß sie sich nicht bewegen können, der Körper verändert seine natürliche Beweglichkeit: er wird zu Stein[59]). So äußert sich die Wirkung eines seelischen Zustandes auf den Körper. Besonders ist es das Auge[60]), „das

53) quis rer. div. her. 265.
54) de special leg. IV, 49 = I, 65.
55) Leisegang: Der heilige Geist, S. 136 ff.
56) Vgl. Bréhier, a. a. O. S. 179, 200 u. Lewy, a. a. O. S. 42 ff. 63 ff.
57) Ebenso der Stoiker Ariston, s. Dyroff a. a. O. S. 87.
58) de virtut. 26.
59) legat. ad Gaium 176, 238, 243, 266, 267.
60) de Abrah. 151 ff., de special. leg. III, 192, de plantat. 21, quaest. in Gen. IV, 99.

sich bei allen Wandlungen der Seele mitverändert, denn wenn Trauer bei ihr einkehrt, sind auch die Augen voll Sorge und Niedergeschlagenheit, bei ihrer Freude andererseits lächeln sie und blicken fröhlich; wenn Furcht die Seele beherrscht, sind sie voller Unruhe und nehmen unsichere und zuckende Bewegungen an; wenn aber Zorn die Seele erfaßt, rollt das Auge schneller und ist mit Blut unterlaufen, beim Nachdenken und Sorgen um etwas ist es ruhig und starr und sozusagen mit dem Geiste angespannt, während es in der Erholung und beim Ausruhen der Seele sich ebenfalls ausruht und schlaff wird. Einem nahenden Freunde kündigt es vorher das Gefühl des Wohlwollens an durch ruhigen und heiteren Blick; wenn es aber ein Feind ist, dann zeigt es die mißvergnügte Stimmung der Seele; bei verwegenem Wesen springen und eilen die Augen voran, bei schüchternem dagegen bleiben sie ruhig und sanft. So kann man kurz sagen, daß das Auge mit höchster Kunstfertigkeit als ein Abbild der Seele geschaffen ist, daß es wie in einem Spiegel ein deutliches Bild von der Seele gibt, die von selbst ihrer Natur nach nicht sichtbar ist." Auch Kleanthes[61]) betont, daß der Körper mit der Seele leidet und daraus erklärt er das Erröten, wenn man sich schämt und das Erblassen bei Furcht. Aber auch das Umgekehrte gilt: „Wenn der Körper von einer Krankheit ergriffen war, so übertrug er die aus sich entspringenden Leiden und erfüllte den Geist mit Unbehagen und Unruhe oder er stumpfte, durch ein Uebermaß von Sinnesfreuden zu fett geworden, die zum Begreifen bestimmten höchsten Kräfte ab[62])."Aber trotzdem bleibt der Grundsatz: „körperliche Krankheiten schaden wenig, wenn nur die Seele gesund ist"[63]). Sie ist eben das letzte Ziel.

4. Der Arzt.

Der häufigen Anwendung des Begriffs von der Krankheit entspricht der der Heilung und Pflege, die die Krankheit erfordert[64]). „Denn wenn ein Kranker Gesundheit heuchelt, dann wird sich die Krankheit verschlimmern, da er nichts dafür tut, was der Gesundheit zuträglich ist[65])." „Gesunde brauchen andere Pflege als die Kranken, andere Nahrung und was sonst zur Lebensweise gehört, ist nicht dasselbe, sondern die einen haben dafür zu sorgen, daß sie überhaupt nicht krank wer-

61) St. V. F. I, 518.

62) quod det. pot. ins. sol. 98, vgl. damit Heraklit (Diels B. 67 a): „Wie die Spinne, die in der Mitte ihres Netzes sitzt, merkt, sobald eine Fliege irgend einen Faden ihres Netzes zerstört hat und darum schnell dahineilt, als ob sie um die Herstellung des Fadens sich härmte, so wandert des Menschen Seele bei der Verletzung irgend eines Körperteils rasch dahin, als ob sie über die Verletzung des Körpers, mit dem sie fest und nach einem bestimmten Verhältnis verbunden ist, ungehalten sei".

63) de virtut. 13.

64) quis rer. div. her. 299.

65) de fuga et invent. 160.

den, die andern, daß sich ihr Zustand zur Gesundheit ändert [66]).“ Aehnlich sagt Hippokrates [67]), daß die ärztliche Kunst durchaus unnötig wäre, wenn den Kranken dieselbe Lebenshaltung in Essen und Trinken u. a. zuträglich wäre, wie den Gesunden. Es ist also der Arzt, an den sich die Kranken wenden, wenn sie gesund werden wollen [68]). „Seine erste Aufgabe ist, dem Grund der Krankheit abzuhelfen [69]).“ „Der Arzt tritt den Krankheiten des Patienten entgegen, lindert oder beseitigt sie völlig, wenn sie nicht geradezu mit unaufhaltsamer Gewalt vordringen und die sorgfältige Pflege über den Haufen werfen [70]).“

„Es gibt auf dem Gebiete der Heilkunst Leute, die fast alle Leiden, Krankheiten und Schwächen zu heilen verstehen, ohne die Fähigkeit zu besitzen, eine richtige oder auch nur annähernde Auskunft über eine von ihnen zu geben, und wieder andere, die wohl der Worte mächtig sind, vorzügliche Erklärer der Anzeichen und Ursachen und des Heilverfahrens, Dinge, in deren Beobachtung ihre Kunst besteht, aber ganz ungeeignet zur Pflege sieche r Körper und außerstande, zu ihrer Heilung auch nur das Geringste beizutragen [71]).“ Damit meint Philon den Gegensatz der Dogmatiker zu den Empirikern, deren Schule um 250 von Philinos von Kos, dem Schüler des Herophilos, begründet wurde, jede Theorie ablehnte und sich ausschließlich auf das praktische Bedürfnis einrichtete. Jedoch war es nicht so, daß die Dogmatiker, die auf Hippokrates zurückgehen, sich aber mehr und mehr mit philosophischen Spekulationen und Theorien abgaben, von der praktischen Medizin überhaupt nichts mehr verstanden hätten, wie Philon von der sogenannten λογιατρεία oder ἰατρολογία sagt, „die von der Praxis, durch welche die Kranken erhalten werden können, absieht“ [72]). „Krankheiten werden aber nicht mit Worten, sondern mit Arzneimitteln, Chirurgie und Diät geheilt.“ Dieselbe Aufzählung in anderer Reihenfolge zeigt die Berechnung des Arztes: „Ich will den Kranken entleeren, ihm Nahrungsmittel zuführen, ihn durch Heilmittel und geeignete Lebensweise heilen, ihn schneiden und brennen [73]).“ Betrachten wir diese Aufgaben im einzelnen „Die größte Wohltat für die Kranken sind die Arzneimittel [74]).“ Sie hat ja auch Apollo selbst erfunden [75]), der Heilgott, der auch im „Eid“ an erster Stelle steht. Im einzelnen wird nur die τετραφάρμακος-Mischung genannt [76]), außerdem ein Mittel gegen die Ohnmacht: „Die Kranken, die ohnmächtig wurden, weil sie keine Nahrung

66) de mutat. nom. 230.
67) π. ἀρχ. ἰητρ. 3. (CMG I. 1. 37).
68) quod omnis prob. lib. s. 12, de mutat. nom. 221.
69) quaest. in Gen. II, 29.
70) de sacrif. Abel. 121.
71) quod det. pot. ins. sol. 43.
72) de agricult. 13, de congr. erudit. gr. 53.
73) leg. alleg. III, 226, vgl. de sacrific. 70.
74) de agricult. 40.
75) legat. ad Gaium 106.
76) de confus. ling. 187, de aetern. mundi 79.

zu sich nehmen können, bekommen ὀσμαί, die sie wieder zum Bewußtsein bringen[77])." Als Mittel gegen Ermattung wird das Oel angewandt[78]). Neben tödlichen Giften berichtet Philon von Mitteln, die langwierige Krankheiten herbeiführen, „diese sind schwer heilbar oder auch ganz unheilbar"[79]).

„Auch mit Diät retten tüchtige Aerzte die Kranken; denn nicht eher wollen sie ihnen Speise und Trank reichen lassen, als bis sie die Ursachen der Krankheit entfernt haben. Denn bleiben diese, so ist jede Nahrung unnütz, ja sogar schädlich; denn sie wird nur weiterer Stoff für das Leiden[80])." Hieher gehört auch, wenn Philon es auf eine falsche Ernährung im Kindesalter zurückführt, „wenn Leute eine trägere und stumpfe Natur besitzen und nicht scharf sehen können; diese brauchen belehrende Aerzte, die gegen das vorhandene Leiden die passende Heilung erdenken"[81]). Diese allgemeinen Ausführungen sind weit entfernt von der hohen Stufe, auf die besonders die Knidier die Lehre von der Diät geführt haben.

Die markanteste Aufgabe für den antiken Arzt ist aber doch das Schneiden und Brennen[82]). Diese Tätigkeit erwähnt schon Heraklit[83]), auch Aeschylus[84]) u. a. „Deshalb müssen die Aerzte den Bau des Menschen erforschen und Offenliegendes wie Verborgenes sorgfältig auf anatomischem Weg untersuchen, damit, wenn ärztliche Behandlung erforderlich ist, nichts aus Unkenntnis außer Betracht gelassen werde, wodurch eine schwere Gefahr herbeigeführt werden könnte[85])." Diese hohe Wertschätzung der Anatomie bei Philon wundert uns nicht, wenn wir bedenken, daß es gerade Alexandriner waren, die diese Seite der ärztlichen Kunst eigentlich erst wieder neu begründeten und zu erstaunlicher Höhe geführt haben: mit echt alexandrinischer ἀκρίβεια haben Herophilos und Erasistratos den menschlichen Körper anatomisch erforscht, wobei ihnen natürlich die reichen Mittel des Ptolemäerhauses zur Verfügung standen. Ja, mit größter Vorurteilslosigkeit gingen sie in ihrem wissenschaftlichen Eifer so weit, selbst vor der Vivisektion des Menschen nicht zurückzuscheuen. Durch diese so gewonnene Kenntnis konnten sie in der Behandlung, besonders bei chirurgischen Eingriffen, auch in den Erfolgen ihre Vorgänger weit hinter sich lassen. Aus der Tätigkeit des Chirurgen berichtet Philon, daß „er bei großen und gefährlichen Krankheiten bisweilen Stücke des Körpers wegschneidet, mit Rücksicht auf die Gesundheit des übrigen Körpers. Deshalb trifft den Arzt kein Tadel wegen der Verstümmelung, im Gegenteil,

77) de somn. I, 51.
78) de aetern. mundi 63; vgl. Platon Menex. 238 A.
79) de special. leg. III, 98.
80) de decal. 12.
81) quod deus sit immut. 63.
82) de Josepho 76.
83) Diels B. 58.
84) Agamemnon 849.
85) de special. leg. III, 117, vgl. de agricult. 142.

es wird ihm Lob zuteil, weil er mehr auf den Nutzen als auf das Vergnügen gesehen und die rechte Maßregel ergriffen hat“ [86]); dieser Gedanke noch in anderer Formulierung: „Die Aerzte bereiten in aller Sorgfalt allein die zur Heilung dienenden Mittel, auch wenn sie nicht wohlschmeckend sind — im Gegensatz zu den Köchen, die nur wohlschmeckende Speisen herstellen, ohne sich um ihre Zuträglichkeit zu kümmern [87]) —, während die Kranken lieber das Angenehme als das zur Gesundung Nützliche wollen [88]).“ Ausführlich handelt ja Platon im Gorgias über die Unterscheidung von Angenehm und Gut. In diesem Punkt ist also der Arzt ohne Erbarmen. Dagegen wird er in einem andern schon mehr den Köchen gleichen, „wenn er dem Leidenden nicht die Wahrheit sagt, damit dieser nicht in Voraussicht der Schmerzen sich der Behandlung entziehe oder vor Schwäche dabei versage“ [89]). „Denn auch die berühmtesten Aerzte bringen es nicht über sich, den körperlich Leidenden und Hinfälligen die Wahrheit zu sagen, da sie wissen, daß sie dadurch nur mutloser werden und die Krankheit nicht geheilt wird, daß sie aber durch einen Trost mit dem Gegenteil leichter den gegenwärtigen Zustand tragen werden und die Schwäche nachlassen wird. Denn welcher vernünftige Mann mag wohl dem Patienten sagen: Du da, du sollst geschnitten, gebrannt, amputiert werden, wenn er dies auch notwendigerweise aushalten muß? Niemand wird es sagen. Denn da jener zuvor schon den Mut sinken läßt und sich dadurch noch eine andere Krankheit, eine seelische, zuzieht, die schlimmer ist als die vorausgehende körperliche, wird er zu der ärztlichen Behandlung keinen guten Willen mitbringen; da er aber infolge des Betrugs des Arztes das Gegenteil erwartet, wird er alles freudig mit Geduld auf sich nehmen und sollte das Heilverfahren auch noch so schmerzlich sein [90]).“ „Im hippokratischen Corpus [91]) findet sich die gleiche Vorschrift mit der Begründung, schon viele seien dadurch zum Aeußersten getrieben worden; jedoch näher liegt der Hinweis auf Platon [92]), der sagt, daß die Lüge nützlich sei, besonders in der Medizin. — „So hat der Arzt nicht nur ein Heilverfahren für alle Krankheiten, ja nicht einmal für einen Kranken, wenn das Leiden nicht denselben Charakter behält; er achtet vielmehr auf das Nachlassen, die Steigerung, die Schwellungen, die Entleerungen und alle Wandlungen der Symptome und richtet darnach seine Mittel zur Rettung ein, bald dieses, bald jenes verordnend [93]).“ „Ein guter Arzt achtet nicht auf die Größe der Kunst, sondern auf die Kraft des Kranken und gibt ihm nicht, was er alles aus der Wissenschaft erworben hat — denn das ist ja unendlich

86) de praem. et poen. 33.
87) de Josepho 62.
88) Vgl. Hippokrates: π. τέχνης 7 (CMG I. 1, 13).
89) de Cherub. 15.
90) quod deus sit immut. 65, 66.
91) II. εὐσχημοσύνης 16. Vgl. II. τέχνης 7. (CMG I. 1. S. 29; 13).
92) Πολιτ. 389 B..
93) de Josepho 33, quod omnis prob. lib. s. 58.

viel, — sondern was der Leidende braucht und bringt es bei, indem er ein mittleres Maß zu treffen sucht[94])." Gerade die individuelle Behandlung jedes einzelnen Falles wurde ja besonders von Hippokrates hervorgehoben[95]). Dagegen weicht Philon von ihm ab, wenn Hippokrates verlangt, daß sich der Arzt von der Behandlung hoffnungsloser Fälle fernhalten soll, da hier die ärztliche Kunst nichts mehr vermag[96]); während nach Philon „die Aerzte die Behandlung dennoch bereitwillig übernehmen sollen, selbst wenn sie die Erhaltung des Kranken als ein Ding der Unmöglichkeit erkennen, damit es nicht scheine, als ob durch ihr Verschulden ein unerwartetes Unglück eingetreten sei. Wenn aber auch nur ein ganz kleiner Keim zur Gesundheit erscheint, so muß er wie ein Aschenfünkchen mit aller Sorgfalt angefacht werden" [97]). „Denn der erfahrene Arzt sucht einem Kranken nicht an einem Tag die volle Gesundheit zurückzugeben. Er weiß, daß das mehr Schaden als Nutzen bringt, sondern er wird der Zeit die Gesundung zuteilen[98])." Darin liegt schon eine gewisse Einschränkung. Aber ganz klar wird das Mißtrauen ausgesprochen, wenn Philon sagt: „Häufig heilt die Natur auch ohne ärztliche Mittel (Arznei, Diät) und führt trotz ihrer Anwendung den Tod herbei, sodaß sich die Berechnungen des Arztes sämtlich als unklare, rätselvolle Traumbilder erweisen[99])". Oder: „Die Aerzte sind schwach und sterblich und nicht einmal imstande, sich selbst gesund zu machen; ihre Mittel helfen aber weder allen Menschen noch denselben zu jeder Zeit; vielmehr schaden sie manchmal sogar sehr[100])". Besonders kann bei einer Epidemie auch der Arzt nicht helfen, da er selbst angesteckt wird[101]). Aehnliche Einwände gegen die Aerzte von gegnerischer Seite führt auch der Verfasser der Schrift über die ärztliche Kunst an[102]), daß nämlich nicht alle genesen, die der Arzt behandelt und daß viele auch ohne Arzt wieder gesund werden. Er muß das zugeben und erklärt es so, daß diese letzteren eben unbewußt die gleichen Mittel genommen hätten, die auch der behandelnde Arzt benutzt hätte. Ganz anders Philon (es ist dies ein Schulbeispiel für seine Einstellung): „Die Macht über die Mittel und über die, die sie anwenden, steht bei einem andern[103])". „Die Gesundheit als Genesung von einer Krankheit gewährt Gott durch Vermittlung der Kunst und der Heilwissenschaft, indem er der Wissenschaft und dem geschickten Arzt den Anschein des Heilens läßt, in Wahrheit aber selbst sowohl mit die-

94) de posterit. Caini 141.
95) Vgl. π. ἀρχ. ἰητρ. 9. (CMG I. 1. 41.) π. ἀγμῶν 7. (L. III. S. 438) π. φύσ. ἀνθρ. 2. 9. 10. (L. VI S. 34).
96) π. τέχνης 3. 4. 5. (CMG I. 1. 11)).
97) de sacrif. Abel. 123.
98) quaest. in Exod. II, 25.
99) leg. alleg. III, 226, vgl. de ebriet. 184.
100) de special. leg. I, 252.
101) de confus. ling. 22, vgl. legat. ad Gaium 17.
102) II. τέχνης 4. 5. (CMG I. 1. 11).
103) de special. leg. I, 252.

sen als ohne sie die Heilung bringt [104]).“ Immer sehen wir den gleichen Hintergrund, vor dem sich das menschliche Leben abspielt.

Das Wesen der seelischen Krankheit hatten wir in der Ausschaltung des Verstandes erkannt; daraus ist klar, daß dieser auch wieder die Heilung bringen kann [105]). Für Philon ist der Logos eine heilsame Arznei [106]); er spricht von gesunden und heilenden Worten, durch welche die unmäßige Fülle der Fehler ihre Entleerung erhält [107]) (κένωσις als t. t. der Medizin!) oder „Gesang und Rede sind gesunde und wirksame Heilmittel, jener, weil er Leidenschaften zauberisch beschwichtigt und das Uebermäßige in uns durch die Rhythmen, das Mißtönende durch die Töne, das Unmässige durch die musikalischen Maße zum Schweigen bringt; die Rede aber hemmt und zügelt die Triebe zum Bösen und heilt die von Unbesonnenheit und Verstimmungen Beherrschten [108])“. „Wenn der Gottesgedanke in die Seele einzieht, dann heilt er alle ihre Krankheiten [109]).“ Besonders ist es die Philosophie, die die Heilung der Seele bringt; schon die Kyniker hatten die Philosophie mit einer Arznei verglichen. Zenon führte den Vergleich in die Stoa ein, wo er in den verschiedensten Abarten sehr beliebt war [110]).

Daneben ist „für die Empfindungen und Leiden der Seele die Zeit der beste Arzt, der imstande ist, Trauer zu beseitigen, Groll zu tilgen und Furcht zu entfernen; denn alles mildert die Zeit, auch was im natürlichen Verlauf der Dinge schwer heilbar ist [111]).“ Das nahm Philon aus der Stoa [112]), die wiederum im hippokr. Corpus [113]) ein Vorbild hatte.

VIII. Alter und Tod.

Wir haben gesehen, daß Philon gern den Begriff der Krankheit gebraucht. So überträgt er ihn auch auf das Alter, das er eine lange, unheilbare oder eine notwendige und allen gemeinsame Krankheit nennt [1]). „Die Spannkräfte lassen nach [2]), die Augen werden trübe, die Ohren schwerhörig und ebenso alle übrigen Sinne stumpf und können nicht mehr in gleicher Weise alles unterscheiden und beurteilen und

104) leg. alleg. III, 178.
105) leg. alleg. II, 79, III, 124, de virtut. 113.
106) de somn. I, 112.
107) quis rer. div. her. 297.
108) de special. leg. I, 243.
109) leg. alleg. III, 215, de somn. I, 69, de vita contempl. 2.
110) Siehe Bonhöffer I, S. 4 ff.
111) de Josepho 10.
112) Vgl. Seneca, de ira II, 29, vgl. dazu P. Rabbow: Antike Schriften über Seelenheilung und Seelenleitung.
113) Παραγγελ. 1.: ἄκεσις χρόνῳ. (CMG I. 1. 30). — Vgl. Sophokles Aias v. 714; Elektra v. 178.
1) de posterit. Caini 71, 112, de Abrah. 182, de Cherub. 68.
2) de posterit. Caini 71.

daher nicht dasselbe wie früher den Affekten leisten. Die Leidenschaften aber werden nicht schwächer, sondern womöglich noch stärker als früher [3]." Bei Krankheit und Alter zeigen sich die gleichen Erscheinungen: durch sie wird der Körper geschwächt [4]), durch Wärme- und Kälteschauer und andere Gegensätze, die ihn von außen heftig anfallen, wird er hin und her geschüttelt [5]). Das Ende bringt der Tod.

Diese Dreiheit, „Krankheit, Alter und Tod beunruhigen und verfolgen einen jeden von uns [6])". Ferner findet sich auch die Zusammenstellung von Krankheit, Alter und Mangel als Ursachen des Todes [7]). Alle diese sind im Körper selbst begründet, dazu kann der Tod von außen über den Menschen kommen: durch Mord, Steinigung, Feuer oder der unreine Tod mit dem Strick [8]). „Der Tod tritt ein, wenn die κοινωνία der Teile und Glieder aufhört. Dagegen hindert es nicht, weiterzuleben, wenn man die Fingerspitze abhaut [9])." — Der Todeskampf dauert solange, bis kein Rest des πνεῦμα ψυχικόν im Körper mehr vorhanden ist [10]).

Denn der Tod ist die Trennung der Seele vom Leibe [11]); dieselben Worte gebraucht Chrysipp [12]), Platon [13]), ja schon Anaxagoras [14]). Die Folge ist Auflösung und Untergang [15]). „Sobald die Seele die Leichen verlassen hat, so sinken sie zusammen, zerfallen und erfahren eine Veränderung ihrer eigentümlichen Beschaffenheit nach der schlechten Seite hin [16])."

Damit sind wir zum Anfang zurückgekehrt: „Unser Körper ist eigentlich nur ein νεκρός; denn Gott hat ihn von vorn herein tot geschaffen [17])".

---

3) de Abrah. 240.
4) de virtut. 3.
5) de aetern. mundi 21.
6) de Cherub. 75, vgl. de posterit. Caini 164.
7) de aetern. mundi 74.
8) de aetern. mundi 20.
9) de aetern. mundi 143, de fuga et invent. 55.
10) legat. ad Gaium 63.
11) leg. alleg. I. 105, II. 77, de confus. ling. 36. Von der 2. Art des Todes, dem der Seele durch die Vernichtung der Tugend, haben wir schon gesprochen.
12) St. V. F. I, 137, II, 604. — Vgl. Ernst Benz: Das Todesproblem in der stoischen Philosophie. Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft. VII. Heft. 1929.
13) Phädon 64, C.
14) Diels A. 103.
15) quis rer. div. her. 276.
16) de special. leg. I, 62.
17) leg. alleg. III, 69, 70 de gigant. 15.

Schluß.

1. Philons Stellung in der philosophie- und religionsgeschichtlichen Entwicklung.

Leisegang hat es für eine dankbare Aufgabe erklärt, medizinische Erörterungen in Philons Schriften zu sammeln und auf ihren Ursprung und Gehalt zu untersuchen[18]). Daß dieser Gehalt kein sehr tiefer ist, das werden wir jetzt zuerst zu konstatieren haben. Philon hat gar keine feste, noch weniger irgend welche eigene Anschauung. Die Medizin ist für ihn nur eine reiche Quelle, aus der er seine Vergleiche schöpfen kann. Der Grund liegt in seiner Stellung zur Wissenschaft überhaupt[19]). Er zeigt die stärkste Unbefangenheit seiner Quelle gegenüber, er wählt heraus, was er gerade für seine augenblickliche Darlegung braucht, daraus erklären sich die „schreienden Widersprüche in seinen Darlegungen, die er unausgeglichen nebeneinander stehen läßt“[20]). Bousset ist aber zweifellos zu einseitig, wenn er solche Widersprüche nur aus der Schultradition erklären will, die weitergegeben wird. Sie liegen mindestens ebensosehr in Philon selbst. Er ist kein systematischer Kopf, der die Leitgedanken eines festen Systems konsequent durchführt[21]). Sein Augenmerk geht nur auf die unmittelbare Wirkung des Augenblicks; er kennt keine Wissenschaft um ihrer selbst willen, sondern verfolgt einen andern, höheren Zweck: Philon ist vor allem Theologe. Darin zeigt sich deutlich, wie sehr er ein Kind seiner Zeit ist.

Vergegenwärtigen wir uns kurz die Entwicklung der griechischen Philosophie: sie hatte den Anspruch erhoben, die Religion zu ersetzen. An die Stelle des alten Glaubens war die Vernunft getreten. Gegen diese rein rationale Erkenntnis allen Seins, auch in der Metaphysik, hatte eine rückläufige Bewegung eingesetzt. Schon die Skepsis hatte das Vertrauen auf die menschliche Erkenntnis erschüttert. Aus eigener Kraft glaubte man nicht mehr zur Wahrheit kommen zu können. Aber den Durchbruch dieser Richtung brachte erst die religiöse Strömung, die im Lauf des hellenistischen Zeitalters immer stärker wurde. Die Staatsumwälzungen und Katastrophen hatten die Unbeständigkeit aller Verhältnisse so deutlich zum Bewußtsein gebracht; ein Gefühl der Unsicherheit und Hilflosigkeit ergriff die Menschheit. Das Vertrauen auf die Zulänglichkeit der eigenen Kraft war dahin. In dieser Not sehnte man sich nach einem festen Halt. Man nahm seine Zuflucht zu Außerweltlichem, Ueberirdischem, zur Religion. Damit war die Macht des Rationalismus gebrochen. Zwar war seit der religiösen Bewegung, die mit den eleusinischen Mysterien, dem Dionysoskult und der Orphik gekennzeichnet ist, diese innerliche Frömmigkeit eines persönlichen

18) Leisegang: Der Heilige Geist S. 18, Anm. 2.
19) Vgl. Leisegang: a. a. O. S. 58 ff.
20) Bousset: Jüd-christl. Schulbetrieb, S. 6.
21) Vgl. Siegfried a. a. O. S. 223, Treitel a. a. O. S. 2.

Verhältnisses zu Gott nicht mehr aus dem griechischen Volk geschwunden. Als Unterströmung durchzog diese Mystik auch die griechische Philosophie; sie zeigte ihren Einfluß schon bei Anaximander und trat deutlich bei Pythagoras, Heraklit und Empedokles zutage. Aber ihre abgeklärteste Form erhielt sie erst durch Platon. Er war zugleich auch ein neuer Ausgangspunkt: er schlug die Brücke zwischen Mystik und Philosophie, zwischen visionärer Schau und gedanklicher Erkenntnis und zeigte so einen Weg, auf dem man von der Philosophie zur Religion kommen konnte. Die Entwicklung der alten Volksreligion strebte aus dem Vielgestaltigen der zahlreichen Sondergötter zu einer einheitlichen Zusammenfassung, die in Platons Monotheismus gipfelt. Eine zweite Ueberwindung des alten Polytheismus bringt der Pantheismus der Stoa, indem sie die Volksgötter mit den Mitteln der Allegorie in personifizierte dynamische Kräfte der Natur umdeutete oder, anders ausgedrückt, als Teilkräfte der einen immanenten Gottheit auffaßte. Einen gewissen Ausgleich zwischen Platon und der Stoa stellt Poseidonios dar. Indem er das Weltganze als einen Organismus faßt, den die Gottheit durchdringt, sucht er Philosophie und Religion zu vereinigen; er läßt sein System in einer Mystik gipfeln, die die platonische noch überbietet. Nimmt man dazu noch seine Lehre von der Mantik, die dem Dämonenglauben einen verhängnisvollen Einfluß verschaffte, so kann man verstehen, daß er der ganzen folgenden Entwicklung die Richtung gab. Diese geht dahin weiter, daß sich das Gleichgewicht von Philosophie und Religion verschiebt und zwar zu Gunsten der letzteren. Sie erringt eine Vormachtstellung und tritt in den Vordergrund; ja die Philosophie soll den Menschen nur zu Gott hinführen, sie wird zur Theologie. Hier müssen wir Philon einreihen: das philosophische Denken wird durch das religiöse aufgehoben. Dies bedeutet Verzicht auf die Tätigkeit des Verstandes. Man flüchtet sich zur Offenbarung und zwar nicht zu einer subjektiven auf dem Wege über sich selbst, sondern durch eine außenstehende objektiv gegebene bzw. geglaubte Autorität, zur direkten Offenbarung.

Damit tritt ein eigentlich ungriechisches Element in Erscheinung. Das Zeitalter des Hellenismus kennzeichnet die vollkommene Durchdringung der damaligen Welt mit griechischem Wesen. Als notwendige Reaktion auf die Hellenisierung des Ostens erfolgte eine Orientalisierung des Westens. Das Beste aber, was der Osten zu geben hatte, waren seine Religionen [22]). In stürmischem Siegeslauf eroberten sie die Welt. Zwar waren fremde Kulte schon früher in Griechenland selbst eingedrungen; Dionysos hatte andere Götter nach sich gezogen (z. B. Adonis). Jetzt aber kann man geradezu von einer Ueberflutung sprechen: Kybele, Attis, Sabazios, Mithras, Baal, Isis, Osiris oder Sarapis, Horos oder Harpokrates, Anubis u. a. Damit nicht genug: die religiös so erregte Zeit warf sich in die Arme der Magie, die uralten Aberglauben wieder neu aufleben ließ. Es blühte die Astralreligion, die

22) Vgl. Hugo Gressmann: Die orientalischen Religionen im hellenistisch-römischen Zeitalter. 1930.

im Kult der Sonne gipfelte. Notwendig mußte ein unheilvoller Fatalismus entstehen, wenn das Schicksal durch eine bestimmte Planetenkonstellation im voraus festgelegt ist. Andererseits erweckt der Sternenmystizismus im Zauber der Nacht Jenseitsgedanken und Auferstehungshoffen. Solch starker Ausprägung der Astrologie liegt wieder der Gedanke der allgemeinen συμπάθεια, der unbedingten Einheit des Alls, zugrunde, wie wir sie auch bei Philon durch Poseidonios' Beeinflussung fanden. Die Mannigfaltigkeit der göttlichen Verehrung ist verständlich durch den hellenistischen Individualismus, der sich natürlich auch auf die religiösen Formen erstreckte. Jeder wählte nach seiner persönlichen Einstellung, was ihm am meisten zusagte. Doch überall zitterte die gleiche Grundstimmung: das gesteigerte religiöse Gefühl der Zeit, dessen Merkmale Sündenbewußtsein und Erlösungssehnsucht sind. Daher wurde alles begierig aufgenommen, was dieses Sehnen befriedigen konnte. Zu dieser inneren Aufnahmebereitschaft traten noch äußere Momente, die die Ausbreitung der Kulte begünstigten, wie die Reichseinheit des römischen Imperiums und die Völkermischung. Die letztere beschleunigte auch die Identifizierung der verschiedenen Gottheiten, z. B. von Osiris, Dionysos, Attis und Adonis. Ganz geläufig wird nun die Gleichsetzung von Isis mit Demeter [23]). So entstehen auch die hermetischen Schriften [24]) mit angeblich alten ägyptischen Lehren, die übrigens sehr viel Paralleles zu Philon bieten. Für den Synkretismus hatte schon die allegorische Umdeutung und Rationalisierung der Mythen, wie sie besonders die Stoa pflegte, den Boden bereitet. Er wurde sogar oft, am stärksten in Aegypten, von oben her gefördert und in den Dienst der hohen Politik gestellt. Ein Ausgleich wäre aber dennoch eingetreten; denn er war notwendig bei der einheitlichen inneren Struktur der Kulte. Alle verfolgen im Grund das gleiche Ziel, zu dem die verschiedensten Wege führen: die Vereinigung mit der Gottheit, das eigentliche „Mysterium", das in vier Arten vor sich gehen konnte: das Essen des Gottes, die Liebesgemeinschaft [25]), die Gotteskindschaft, Tod und Wiedergeburt [26]). Das Bewußtsein der Einheit gab eine Erhöhung des Lebensgefühls und nach dem Tode Hoffnung auf eine Auferstehung und ein ewiges Leben. Dies ist damit begründet, daß Gott selbst Mensch geworden ist, durch sein Leiden und Sterben die Menschheit erlöst und den Tod überwunden hat. „Er ist auferstanden, deshalb werden auch die, die an ihn glauben, auferstehen." Die Erlösungstat war der Sinn des δρᾶμα μυστικόν, des Gottesdienstes, den die Kultgenossenschaft feierte. Dabei wurde das Le-

23) Vgl. J. Vogt: Herodot in Aegypten, Genethliakon Wilh. Schmidt. (Tüb. Beiträge zur Altertumswissenschaft V.) S. 128 ff.

24) Vgl. J. Kroll: Die Lehren des Hermes Trismegistos, in den Beitr. zur Gesch. und Philosophie des M. A. herausg. von Bäumker, 12.

25) Auch hier sehen wir wieder die Beziehungen zu Philon; wir wissen, wie stark er von den Mysterienreligionen beeinflußt ist; vgl. die Ausführungen über den ἱερὸς γάμος S. 31.

26) Nach Albrecht Dieterich: Eine Mithrasliturgie, S. 99 ff.

ben, Leiden, die Auferstehung und die Herrlichkeit des Gottes geschildert [27]). Solche dramatischen Darstellungen, symbolische Handlungen, Liturgien und Sakramente in ihren verschiedensten Formen boten den Sinnen und der Phantasie reiche Nahrung. Mystik stand neben Aberglaube, Trauer wechselte mit ausgelassener Freude, Askese mit sinnlichem Taumel. Man braucht nur an die wilden Orgien im Kult der phrygischen Göttermutter zu erinnern. Das andere Extrem verkörpert vielleicht am besten das ganz vergeistigte Christentum, das mit seiner vollkommenen Diesseitsablehnung sich nur der Erwartung eines besseren Daseins im Jenseits hingab, zumal der Weltuntergang in Bälde erwartet wurde. So ist das Christentum nur eine Erscheinung unter den vielen Mysterienreligionen, das dann allerdings aus dem Chaos von Kulten siegreich hervorging [28]). Jedoch war das nur möglich durch Anpassung an seine Gegner, besonders durch eine Aussöhnung mit dem Staat. Als die junge Lehre aus der Abgeschlossenheit des palästinensischen Kreises heraustrat, wurde sie vom hellenischen Geist ebenso verarbeitet, wie alles, was mit diesem in Berührung kam, sodaß man von einer Hellenisierung des Christentums sprechen kann. Von solchem Eindringen heidnischer Elemente sei in diesem Zusammenhang nur die Beeinflussung des Johannesevangeliums durch Philons Logosbegriff erwähnt. Bei der Auseinandersetzung mit der griechischen Philosophie und dem hellenistischen Mysterienwesen entstand wieder in der Form des Synkretismus die sogenannte Gnosis [29]), in der der Glaube wieder zur Wissenschaft und zur Philosophie umgebildet wird durch gewaltsame Rationalisierung des mystischen Denkens. Gegen diese größte Gefahr hatte die junge christliche Apologetik den schwersten Kampf zu bestehen, der allerdings insofern auch von Nutzen war, als dadurch Organisation und Dogma in starkem Maße ausgebildet wurden; denn es galt, den Häresien die eigene Anschauung fest ausgeprägt und genau formuliert entgegenstellen zu können. Die Apologeten sind wieder sehr stark von Philon abhängig [30]); besonders haben sie die allegorische Schriftauslegung direkt von ihm übernommen. Gerade Alexandreia war es, wo die Katechetenschule begründet wurde, die am meisten zur Ausbildung der christlichen Theologie beitrug und zwar mit Hilfe der griechischen Wissenschaft. Die Philosophie wurde nicht mehr als Feindin betrachtet, sondern als Vorstufe der wahren Erkenntnis im Glauben. Bis dann in Origenes christliche Theologie und griechische Philosophie zu einer geschlossenen Einheit wurden. Diese hatte ihre letzte Zusammenfassung im Neuplatonismus erfahren. In einer bunten Mischung der verschiedensten Systeme glaubte Plotin den echten Platonismus wiederzubringen. Aber

27) Fr. Burger: Antike Mysterien. Tusculum-Schriften 1, 1926, S. 29.

28) Vgl. Karl Holl: Urchristentum und Religionsgeschichte in Antike 1. 1925, S. 161.

29) Vgl. H. Leisegang: Die Gnosis.

30) Vgl. O. Stählin in Christ-Schmid: Geschichte der Griech. Lt. (6) II, 2. S. 1276 ff.

es lag ein falscher oder doch einseitiger Platon zu Grunde, nämlich nur der des Timaios, der pythagoreisierende Mystiker. Ihn allein hatte Poseidonios betont, der mit seiner Synthese zwischen Platon und Aristoteles der wahre Vater des Neuplatonismus ist[31]). Dieser bildet den Abschluß des geschilderten Entwicklungsganges, da er nur die Offenbarung in mystischer Ekstase gelten ließ, jede theoretische Erkenntnis ablehnte und damit den Selbstmord der Philosophie vollzog[32]). Dadurch war der mittelalterlichen Religiosität der Weg bereitet.

2. Philons Stellung in der Geschichte der Anthropologie.

Wir haben den Wandel der griechischen Geistesart, wie sie sich in der Philosophie spiegelt, verfolgt und dabei Philons feste Stellung und notwendige Einordnung in die Entwicklung erkannt. Wenden wir uns nun zu unserem speziellen Problem von der Natur des Menschen und versuchen, seine Geschichte zu skizzieren. Die jonischen Naturphilosophen stellten die Naturbetrachtung in den Mittelpunkt. Sie forschten nach den Urgründen des Alls und suchten eine Gesamtansicht vom Weltgeschehen. Es ist bezeichnend für den Griechen, daß er im Gefühl der jungen Vollkraft gleich an die großen Probleme des Werdens und Vergehens heranging, sich die letzten Fragen allen Lebens stellte, den Blick auf den ganzen Kosmos richtete und nicht am Nächstliegenden, an dieser irdischen Welt, hängen blieb. So verstehen wir die Entstehung der feinen Anekdote, in der die alte Frau über Thales spottet, der in den Brunnen gefallen war, er wolle die Sterne erforschen und übersehe dabei, was vor seinen Füßen liege. Doch war trotz dieser Einstellung der Mensch als Problem aus dem Gedankenkreis der Vorsokratiker nicht ausgeschlossen. Aber er wird immer nur in Beziehung zum Kosmos gestellt, als ein Teil der Natur betrachtet. Anaximander hatte eine ganz rationelle Kosmogonie entworfen, eine Weltentstehung ohne irgend einen übernatürlichen Faktor. Aehnlich war seine Lehre von der Entstehung der Lebewesen, bei der man die Anfänge einer Deszendenztheorie feststellen kann. Eine ganz merkwürdige Hypothese stellte er über den Ursprung des Menschen auf, der sich bis zur Reife im Leib von fischähnlichen Tieren entwickelt haben soll. Anaximenes, der dritte der großen Milesier, vergleicht die Seele, die aus Luft besteht und den Körper zusammenhält, mit dem Lufthauch, der das ganze Weltall umschließt. Aus der Beobachtung des Atmungsvorganges war der Glaube entstanden, daß die Seele Luft ist; sie wird hier zur Weltseele; Mensch und Kosmos sind damit durch einen innigen Zusammenhang miteinander verbunden. Ein anderes Bild bietet sich bei der Betrachtung des Pythagoras, der die Philosophie in neue Bahnen lenkte, indem er sie mit der orphischen Mystik verband. Er will nicht nur Erkennen des Weltgeschehens, sondern auch Erzie-

31) W. Jaeger: Nemesios, S. 120.
32) W. Nestle: Nachsokratiker I, S. 135.

hung und Lebensbildung in seinem Bund. Der religiös-ethische Charakter seiner Anschauung entsprang wohl in erster Linie dem Glauben an den göttlichen Ursprung und an die Unsterblichkeit der Seele. Aus dem Erlebnis der Musik erwuchs seine Lehre, daß das Wesen aller Dinge die Zahl sei. So hat er die Mathematik und auch die Naturwissenschaft befruchtet, die besonders bei den jüngeren Pythagoreern zu beachtlicher Höhe gedieh. Damit wird sich auch eine Beschäftigung mit dem menschlichen Körper verbunden haben. Wir werden es nicht als reinen Zufall ansehen, daß gerade der große philosophische Arzt Alkmaion dem Bund angehörte, wie in späterer Zeit Philolaos. Von Alkmaion kennen wir die Theorie, Krankheit beruhe auf einem Mißverhältnis der Stoffe des Körpers, während er die Gesundheit als Gleichgewicht der verschiedenen Qualitäten erklärt. Das Gehirn erkannte Alkmaion als das Zentralorgan des geistigen Lebens. Neben seiner Physiologie verdient noch seine Psychologie und Anatomie erwähnt zu werden. Die Lehre, daß die Seele in den Kreislauf des Werdens und Vergehens eingegliedert ist, in den stetigen Wechsel allen Geschehens, teilt auch Heraklit, für den der Tod der Anfang eines neuen Lebens ist. Die Seele entsteht aus der Ausdünstung des Feuchten. Die psychische Tätigkeit ist abhängig von der im Körper enthaltenen Menge von Feuchtigkeit oder Trockenheit, denn „die trockene Seele ist am weisesten und besten“ [33]). Heraklit ist es, der eigentlich erst den geistigen Menschen für die Wissenschaft entdeckt hat, Heraklit, „der sich selbst erforscht hat“ [34]) und der den wundervollen Satz prägte: ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων[35]). In der Betonung des Geistigen stimmt er mit seinem Antipoden Parmenides überein, der in konsequenter Durchführung seiner Ontologie die sinnliche Erscheinungswelt völlig negiert und das Denken gegenüber der sinnlichen Wahrnehmung in den Vordergrund stellt. Aus seiner Zeugungstheorie ist zu erwähnen, daß er den Geschlechtsunterschied des Embryo aus der Lage, ob rechts oder links, ableitete. War Heraklit die tiefsinnigste Gestalt, so ist Empedokles die merkwürdigste, Physiker und Mystiker zugleich. Für ihn ist das letzte Ziel der Naturerkenntnis die Naturbeherrschung [36]). Er betrachtet den Menschen als Fremdling auf dieser Welt, der aus seiner göttlichen Heimat verbannt ist, ein Gedanke, der aus seiner dualistischen Anschauung von Leib und Seele entspringt. Seine Lehre von der Seelenwanderung wird gestützt durch eine feste Deszendenztheorie: von den Pflanzen geht die Entwicklung über die Tiere zum Menschen. Ueberall herrscht das gleiche Naturgesetz. Er wendet die pythagoreische Zahlenlehre auf die Mischung der Elemente an; beim menschlichen Körper sind nach seiner Lehre die verschiedenen Substanzen in einem bestimmten Zahlenverhältnis zusammengesetzt [37]). Er beschäftigte sich mit

33) Diels B. 118.
34) Diels B. 101.
35) Diels B. 119.
36) W. Nestle: Die Vorsokratiker, S. 43.
37) Diels A. 78.

dem Zeugungsprozeß, der Sinneswahrnehmung, die dadurch entsteht, daß gewisse Ausflüsse von den Dingen in die Poren unserer Sinnesorgane hineinpassen, der Atmung, dem Kreislauf des Blutes, das er für den Sitz der Seelentätigkeit hält; Denken und Empfinden sind auf der Mischung des Blutes begründet. Immer ist bei der Erkenntnis der körperlichen Funktionen der praktische Arzt für den Philosophen von Nutzen gewesen. Deshalb kann er mit dem gleichen Recht als Anthropologe wie als Physiologe bezeichnet werden. Von seinen Erkenntnissen haben Aerzte und Philosophen lange gezehrt. So knüpfte auch an ihn sein Zeitgenosse Anaxagoras an, der die Philosophie und jonische Aufklärung nach Athen verpflanzte. Sein strenges, wissenschaftliches Forschen ist wieder im wesentlichen auf den Kosmos und seine Entstehung gerichtet. Doch hat er seine Stofflehre auch auf den menschlichen Körper ausgedehnt: da ein Wechsel der Eigenschaften unmöglich ist, müssen diese auf die Urstoffe zurückgeführt werden. So entsteht Blut nicht erst im Körper, sondern ist schon den Speisen beigemengt. Mit der Seele identifizierte er den Geist, der für ihn das Weltprinzip bedeutete, ohne aber aus dieser Lehre die möglichen Konsequenzen zu ziehen. Das letzte Aufblühen der Naturphilosophie sehen wir in der Atomistik. Doch hat Demokrits Universalismus auch den Menschen in den Kreis seiner Betrachtungen gezogen. Natürlich ist seine Seelenlehre, wie auch die der Wahrnehmung, auf der Atomlehre aufgebaut. Von den Epigonen ist höchstens Diogenes von Apollonia zu nennen, der das System des Anaximenes wieder aufnahm, aber am selbständigsten und konsequentesten weiterbildete. Die psychischen Verschiedenheiten der Lebewesen erklärt er aus der verschiedenen Zuteilung von Luft. Ein Teil von ihr ist die Seele, die nach dem Tode wieder in ihr aufgeht. Er schrieb über die Natur des Menschen mit guten medizinischen Kenntnissen, sodaß es wahrscheinlich ist, daß er von Beruf Arzt war.

Eine völlige Wandlung trat ein mit der Bewegung, deren Träger die Sophisten waren: der Mensch als Individuum und Gesellschaftswesen tritt in den Mittelpunkt. Doch darf man deshalb keine eigentliche Anthropologie erwarten, da sich die neue Geistesrichtung weniger in streng wissenschaftlicher Forschung geltend machte. Das Hauptziel der Sophisten war die praktische Tätigkeit, Erziehung und Bildung. Diese Einstellung trennt sie streng von dem Vorhergehenden, ebenso wie Stoff und Methode ihrer Forschung verschieden sind. Doch ist hier die sensualistische Erkenntnislehre des Protagoras zu nennen, die Naturphilosophie des Gorgias, die rationalistische Physiologie des Menschen bei Kritias, der die Lehre von der Blutseele von Empedokles übernahm, die Betonung der Gleichheit aller Menschen als Folge der Lehre vom Naturrecht besonders bei Hippias, schließlich eine Schrift des Prodikos über die Natur des Menschen, von der wir aber nur eine kurze Erwähnung bei Galen kennen [38]). So hat der fortschrittliche Geist der Sophistik auf jeden Fall neue Probleme in der Anthropologie auf-

38) Diels B. 4 (II, S. 274).

geworfen, besonders in der Psychologie und Erkenntnistheorie, die von jetzt ab zu Hauptfragen des griechischen Denkens wurden. Aber sie sah das Problem nicht in seinem Gesamtumfang, sondern nur Teile davon: die Ausbildung des Geistes stand im Vordergrund gegenüber der körperlichen Schulung und physischen Leistung. Darin stimmt auch Euripides mit ihr überein, der den kritischen Geist der Sophisten teilte, aber doch seinen eigenen Standpunkt bewahrt hat. In der Anthropologie hat er den gleichen Dualismus wie in seiner Physik, in der Seelenlehre folgt er dem Diogenes von Apollonia[39]). Stark beeinflußt von der Sophistik ist auch Sokrates, wenigstens in der Methode, indem er Skepsis und Dialektik übernahm, aber nicht als Selbstzweck, sondern im Dienst einer höheren Idee. Der Schwerpunkt liegt bei ihm in der Ethik; alles bezieht sich nur auf die Seele; ihr gegenüber sind alle äußeren Güter wertlos. Dadurch bringt er eine völlige Umwertung. Eine andere Folge ist die Abkehr von der Physik und den exakten Wissenschaften überhaupt. Die kleineren sokratischen Schulen haben die Lehren des Meisters meist sehr einseitig weitergebildet. Für unsere Frage sind sie ganz ohne Bedeutung; selbst der egoistische Individualismus der Kyrenaiker brachte keine Förderung der Psychologie, und der Hauptwert der Kyniker liegt darin, daß sie Wegbereiter für die Stoa wurden. Die Erfüllung des Sokrates ist Platon. In seinem Dualismus betont er eine einseitige Weltverneinung. Sein Denken ist den Erscheinungen der sichtbaren Welt abgewandt, dem Reich des Werdens und Vergehens, von dem es nur ein Meinen, kein Wissen gibt. Mit dieser Alleinwertung des Seelischen steht er ganz unter dem Einfluß seines Lehrers. Die Seelenlehre geht infolge des Glaubens an den göttlichen Ursprung und die Unsterblichkeit der Seele in Religion über. Dadurch werden die psychologischen Interessen ständig von ethischen durchkreuzt, ja überwuchert. Besonders das Erkenntnisvermögen der Seele steht immer in Beziehung zum Ewigen, den Ideen, weil es diesen am ähnlichsten ist. Den Gegenpol bilden die Sinne, die keine absolute Wahrheit geben können, da die durch unsere Sinnesorgane vermittelte Wahrnehmung immer etwas Subjektives und deshalb Schwankendes ist. Daher kann, wie im Theaitetos ausgeführt ist, das Wissen nicht auf Wahrnehmung beruhen, sondern ist etwas rein Psychisches. Später hat Platon im Timaios die Ergebnisse der Naturwissenschaft mit seiner Metaphysik verbunden. Er bringt hier die Lehre von der Erschaffung der Welt und des Menschen, eine Sinnesphysiologie und Aetiologie von Krankheiten unter dem Einfluß des Philistion. Für seine Naturtheorie sucht er eine Lösung mit Hilfe der Zahlenspekulationen des Pythagoras. Gerade diese Lehren haben stark weitergewirkt. In der Schule der Akademie stand jedoch die Seelenlehre fast immer im Mittelpunkt, wenn auch die Einzelwissenschaften allmählich aus dem Gesamtrahmen heraustraten. Gegenüber Platons erhabenen Ideen wandte sich Aristoteles[40]) wieder der realen Wirklichkeit zu;

39) Vgl. W. Nestle: Euripides. S. 160 ff. (Anthropologie).
40) Vgl. W. Jaeger: Aristoteles, S. 354 ff., 393 ff.

die Naturwissenschaften werden philosophisch und empirisch gepflegt. Der Systematiker faßte die Welt als geschlossenen Organismus, in dessen Entwicklung vom Unorganischen zum Organischen der Mensch ein notwendiges Glied bildet. Eine vollständige Psychologie ist uns erhalten in seinem Buch über die Seele. Die streng wissenschaftliche Forschung pflanzte sich im Peripatos fort, nur daß dabei das Spezialisieren immer mehr hervortrat. Theophrastos schrieb über die Sinneswahrnehmungen im Zusammenhang seiner Naturlehre. Dabei schickt er seinen eigenen Lehren einen Abriß und eine Kritik seiner Vorgänger von Thales bis Platon voraus. Dikaiarchos stellt den Menschen mehr in Vordergrund, wie er ja auch den Versuch einer Kulturgeschichte gewagt hat. Die Seele ist für ihn die harmonische Mischung der vier Elemente im Körper, kann also von diesem nicht getrennt werden. Am Ende dieser Richtung, die beim alten Platon angefangen hatte und sich bei Aristoteles weiter ausbildete, steht Straton von Lampsakos. Er hat sich von der Ethik ganz abgewandt; der Geist der alten jonischen Physik hat gesiegt. Der „Physiker", wie Straton besonders bezeichnet wird, hat sich auch mit der Physiologie des Menschen beschäftigt. In seiner Schrift über die menschliche Natur ist er vielleicht von den alexandrinischen Aerzten beeinflußt worden.

Es bleiben noch die zwei großen Systeme des Hellenismus. Epikur und Zenon suchten eine neue Lebensform, die aber naturwissenschaftlich begründet wurde. Damit unterscheiden sie sich von Antisthenes, der überhaupt keine theoretische Philosophie will, weshalb seine Lehre auch keine Weltanschauung genannt werden kann. Allen gemeinsam ist aber der praktische Zweck; ethische Interessen stehen im Vordergrund, die Arbeit gilt der Seele des einzelnen Individuums; wissenschaftliches Forschen überläßt man den Fachwissenschaften. Epikur sucht den Weg zur εὐδαιμονία. Die Grundlage seiner Anschauung ist der demokritische Materialismus, der sich natürlich auch auf die Anthropologie erstreckt, wie wir sie im Brief an Herodot finden. Bezeichnend dabei ist die Hervorhebung der Sinne, deren Untrüglichkeit er besonders betont. Gemeinsam mit der Stoa lehrt Epikur, daß die Seele ein Körper ist, „am vergleichbarsten mit einem Hauch, der eine Beimischung von Warmem hat[41])", die sich bei Auflösung der gesamten Atomansammlung auch zerstreut. Zenons Grundforderung ist, nach der Natur zu leben, was natürlich deren Kenntnis voraussetzt. Damit steht die Physik an der Spitze des stoischen Systems, wenigstens in der Theorie. Da aber die Welt und der Mensch den gleichen Gesetzen unterworfen sind, wie sie auch aus den gleichen Stoffen bestehen, so ergibt sich ganz von selbst, daß die Anthropologie stark entwickelt war.

Man hat die Stoa als adäquaten Ausdruck für die Weltanschauung des Hellenismus bezeichnet[42]). Sie ist schon darin typisch hellenistisch,

41) ad Herodotum § 63.

42) P. Wendland: Die hellenistisch-römische Kultur im Handbuch zum N. Testament, herausg. von Lietzmann I, 2, S. 41.

daß sie nicht im Boden der alten Heimat wurzelt; ihre Gründer und hervorragendsten Vertreter stammen aus dem Osten. Vielleicht hat Philon schon in dieser orientalischen Herkunft etwas Verwandtes gespürt. Wichtiger sind aber die Uebereinstimmungen, die Philon als Jude mit der Stoa empfand: der durchgehend starke religiöse Zug, die Teleologie, ferner als deren notwendige Folge die unbedingte Anerkennung einer πρόνοια, die im Mittelpunkt der stoischen Theodizee steht, und schließlich die starke Ausprägung der Ethik, deren Strenge und Konsequenz einem treuen Anhänger des Alten Testaments mit seiner mindestens ebenso harten Moral verwandt erscheinen mußte. So gibt Philon den Stoikern den Vorzug[43]); ihr System hat alle die Eigenschaften, die er von der Philosophie verlangt[44]). Auch was er aus Platon, den er sehr hoch schätzt, übernahm, hat zum Teil den Weg über die Stoa zu ihm gefunden. Aus ihr übernimmt Philon auch seine Anschauung über den Menschen. Doch kann von einer wirklichen Anthropologie im eigentlichen Sinn bei ihm nicht die Rede sein. Das ergibt sich von selbst aus dem schon Gesagten: für Philon stehen immer die Beziehungen zu Gott im Vordergrund, der letzten Ursache allen Seins und Werdens. Daher betrachtet er den Menschen in erster Linie als sittliches Wesen und behandelt stets nur unter diesem Gesichtspunkt die physiologisch-psychologischen Vorgänge. Da für ihn die geschaffene Natur mit dem Schöpfer immer aufs engste verbunden ist, sieht er in allem Natürlichen stets auch das Geheimnisvolle, Göttliche. Damit ist die Physis und alles, was mit ihr zusammenhängt, für den religiös Betrachtenden stets eine Quelle der Erkenntnis Gottes. So paßt sich die Physiologie durchaus in den Rahmen von Philons Gesamtdenken ein.

Diese grundsätzliche Einstellung zum Menschen verbindet Philon mit der folgenden Epoche des Christentums. Auch ihm blieb, als es sich von den eschatologischen Hoffnungen, die sich nicht erfüllten, abwandte und sich mehr auf die Bejahung des Diesseits einstellte, die Seele das allein Wertvolle. So schrieb der Apologet Justinus Martyr περὶ ψυχῆς[45]), und ihm folgten viele andere, zumal bei der Entstehung der verschiedenen Häresien der Streit hauptsächlich um die Seelenlehre ging. Doch daneben finden sich Titel wie περὶ ψυχῆς καὶ σώματος bei Meliton von Sardes, Alexandros, dem Vorgänger des Athanasios auf dem Bischofsstuhl von Alexandreia, die zeigen, daß das Interesse am Körper sich wieder regte. Dazu trugen besonders die gnostischen Kreise bei: Valentinus schrieb Briefe auch über anthropologische Fragen. Vielleicht kann man auch an eine Gestalt wie Simon Magus erinnern, den Typ eines gnostischen Propheten: mit mystischen Symbolen verband sich eine dunkle Magie, wobei er auch medizinische Kenntnisse zeigte, sodaß er in vielem an Empedokles erinnert. Ferner trat die Betonung des Körperlichen besonders in den Märtyrerakten

43) de migrat. Abrah. 128, de plantat. 49, quod deus sit immut. 22.
44) Bréhier, a. a. O. S. 292.
45) Siehe (auch für das Folgende) Stählin, a. a. O. S. 1285 ff.

hervor, in denen Foltern und Qualen des Martyriums oft in Einzelheiten geschildert wurden. Uebrigens sei hier nebenbei bemerkt, daß auch dazu die jüdische Literatur (II. Makkabäerbuch) das Vorbild abgab.

Die stärkste Anregung zur Behandlung des Menschen brachte aber der Schöpfungsbericht, zu dem Kommentare in Menge geschrieben wurden. Neben früheren (Theophilos von Antiocheia, Origenes) und späteren (Theodoros von Mopsuestia, Johannes Chrysostomos) sei besonders das Werk des Basileios des Großen mit philosophischen und naturwissenschaftlichen Einzelheiten erwähnt. Eine Ergänzung bietet sein Bruder Gregorios von Nyssa, der mit anthropologischen und physiologischen Erörterungen speziell den Menschen behandelte und zwar in den beiden Schriften: Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου und Ἀπολογητικὸς περὶ τῆς Ἑξαημέρου. Des Origenes Genesiskommentar hat als direkte Quelle auch Nemesios von Emesa [46]) benutzt, wegen dessen eigentlich die Entwicklung bis auf diese Zeit herabverfolgt wurde. Denn seine Schrift „über die Natur des Menschen" stellt die erste ausgesprochene Anthropologie des Altertums dar, da der ganze Mensch mit Leib und Seele darin behandelt wird. Deshalb verdient sie hier eine nähere Betrachtung, zumal ein Vergleich mit Philon nicht uninteressant ist. Sind doch beide in vielem sehr parallele Erscheinungen: Philon als Jude hat eine ähnliche Stellung wie Nemesios als Christ; jeder schreibt für seine Glaubensgenossen; dabei spielen apologetische Ziele und Propagandazwecke keine kleine Rolle. Die feste Unterlage ihres Wissens sind die heiligen Schriften. Das Material zu näherem Aufbau aber bietet die griechische Philosophie, aus der alles übernommen wird, was den erstrebten Zwecken dient; was nicht paßt, wird weggelassen oder umgedeutet. Dies fällt um so leichter, da es nur e i n e Wahrheit, auf Grund der Uroffenbarung, gibt. Und doch war bei der Uebertragung in das neue Milieu oft ein starkes Umbiegen notwendig, sodaß der Inhalt ein vollständig anderer werden kann, wenn auch die Form die gleiche bleibt. Beide vertreten einen Dualismus im Menschen, den alleinigen Wert der Seele (die Verwerfung der Lust wird auch bei Nemesios ausführlich behandelt), teleologische Grundgedanken, beide betonen die Einheit des Alls. So zieht auch Nemesios, wie in viel stärkerem Maß Philon, Beispiele aus der Physis heran [47]): „hat eine Mutter keine richtige Lebensführung beobachtet und sich der Ausschweifung ergeben, so gebiert sie folgerichtig ihre Kinder mit Leibern, die schlecht gemischt sind und mit verkehrten Trieben". So triviale Selbstverständlichkeiten, wie wir sie bei Philon fanden, fehlen. Das ist der große Unterschied: Philon ist eigentlich Theologe, Nemesios kann wirklich als Philosoph bezeichnet werden, er ist viel ernster, wissenschaftlicher, konzentrier-

46) Vgl. Heinrich A. Koch: Quellenuntersuchungen zu Nemesios von Emesa. 1921. W. Jaeger: Nemesios von Emesa 1914. Dietrich Bender: Untersuchungen zu Nemesios von Emesa, Heidelbg. Diss. 1898.

47) Nemes. Kap. 40 (pag. 154) übersetzt von E. Orth, 1925. S. 103.

ter. Einen Satz wie diesen[48]): „Die Lust der wissenschaftlichen Forschung ist die größte, eigentlichste und wahre" hätte Philon nie schreiben können. Doch richtet sich auch der christliche Bischof an einen größeren Kreis und läßt deshalb nach seinem eigenen Zeugnis die schwierigeren Fragen beiseite. Er folgt einem festen Aufbau, der allerdings von Widersprüchen nicht frei ist[49]) und der darunter leidet, daß die letzte Hand der Ausarbeitung fehlt. Betrachten wir kurz die Schrift im einzelnen näher.

Im Einleitungskapitel über die Stellung des Menschen vertritt Nemesios die Anschauung einer fortschreitenden Entwicklung der ganzen Natur vom Niederen zum Höheren, von den Steinen über die Pflanzen zu den Tieren. Bei diesen sind Stechmuscheln und Meerquallen, die die unterste Stufe bilden, eigentlich noch „empfindende Bäume", da sie fest verwurzelt und ohne Bewegung sind. Etwas höher stehen die Schalentiere und Regenwürmer, die sich am gleichen Fleck herumbewegen. Dann kommen die vollkommeneren vernunftlosen Tiere und schließlich die Krone der Schöpfung, der Mensch, der mit seiner Vernunft über die ganze Natur herrscht, in der absolute Zweckbestimmung waltet: die Naturerscheinungen (Jahreszeiten, Regengüsse) sind für die Früchte da, diese für die Tiere, die der Dienstleistung oder Erholung des Menschen dienen. Der Mensch ist der Mikrokosmos, denn er besteht wie das All aus vier Grundstoffen, die wie bei Aristoteles je zwei Eigenschaften besitzen. Den weitaus größten Teil der Schrift widmet Nemesios der Seele[50]). Bei der Definition ihres Wesens schließt sich an eine generelle Polemik eine spezielle Widerlegung einzelner Gegner. Nemesios verteidigt die Substantialität der Seele gegen Aristoteles und Dikaiarch, ihre Unkörperlichkeit besonders gegen die Stoa; im wesentlichen folgt er Platon, besonders im Unsterblichkeitsglauben. Natürlich leugnet er jeden körperlichen und zeitlichen Ursprung. Die Präexistenz betont er gegenüber Aristoteles und der Stoa ebenso wie gegenüber den damaligen Häresien: dem Kreatianismus (Generatianismus) des Eunomios und Traduzianismus des Apollinarios. Das Vermögen der Seele zerfällt in Vorstellung (deren Werkzeuge sind die Sinnesorgane), Denkkraft und Gedächtnis. Ausdrücklich als ihre Tätigkeit werden auch das Ernährungsvermögen, Zeugungskraft, Pulstriebkraft und das Atmen bezeichnet, also die eigentlich physiologischen Vorgänge. Wie schwer es war, dieses alles bei den ψυχικαὶ δυνάμεις unterzubringen, zeigt sich daran, daß nicht weniger als vier verschiedene Einteilungen der Seelenfunktionen aufgezählt werden. Neuplatonischen Anschauungen folgt Nemesios in seiner Lehre über die Vereinigung von Körper und Seele:

48) Nemes. Kap. 18 (pag. 105). Orth. S. 82.

49) Z. B. wird Kap. 22 die Zeugungskraft zu den Seelenteilen gerechnet, die der Vernunft gehorchen, während es Kap. 13 heißt:: das Zeugungsvermögen bildet keinen Teil der Seele, sondern der Naturanlage.

50) Vgl. zum folgenden: B. Domanski: die Psychologie des Nemesius, in den Beitr. z. Gesch. und Philosophie des Mittelalters herausg. von Bäumker u. Hertling, III, 1900.

diese ist in jedem Teil des Körpers, jedoch nicht räumlich und ohne sich mit ihm zu vermischen oder sich zu ändern; sie herrscht über den Körper, der eigentlich nur ein Organ der Seele ist. Schon bei den psychologischen und psychophysischen Abschnitten zeigt Nemesios eine sehr genaue und bis ins einzelne gehende Kenntnis des Stoffes; noch stärker tritt sein medizinisches Spezialwissen in der eigentlichen Physiologie hervor. Hier seien einige Einzelheiten ausführlich wiedergegeben, um eine Vergleichsmöglichkeit mit Philon zu haben. Zunächst einige Uebereinstimmungen: die Definition der Gesundheit als gute Mischung von Wärme, Kälte, Trockenheit und Feuchtigkeit; das Herz als Ursprung der Lebenskraft und Sitz der eingepflanzten Wärme. Die Ausscheidung der überflüssigen Stoffe erfolgt 1. durch den Darmkanal, 2. den Harn, 3. durch Erbrechen, 4. Schwitzen, 5. Mund, 6. Nase, 7. Ohren, 8. Augen, 9. Ausatmen, 10. die unsichtbaren Poren. Da Punkt 3 und 5, 6 und 9, 4 und 10 zusammenfallen, so ergibt sich wie bei Philon die Zahl Sieben; doch ist natürlich Nemesios von philonischen Spekulationen, z. B. eben über die Siebenzahl, weit entfernt. Der ungeheure Fortschritt des Nemesios zeigt sich z. B. in der Schilderung des Ernährungsvorgangs (Kap. 23) [51]).Als Organe werden angegeben: Mund, Speiseröhre, Magen, Leber, sämtliche Adern, Eingeweide, die beiden Gallen, und die Nieren [52]). „Der Magen nimmt die Speisen von der Speiseröhre auf, sondert das Nützliche und Nahrhafte vom Steinigen, vom Holzigen und von dem, was nicht zur Nahrung taugt. Das Nützliche verwandelt er in Säfte und schickt sie durch die Adern zur Leber . . . . . Aus dem Magen empfängt die Leber den Saft, kocht ihn und macht ihn sich ähnlich; da die Leber aus solchem Fleisch besteht, das dem Blut sehr ähnelt, so verwandelt sie natürlicherweise den Saft in Blut [53]). Durch die Milz, die Gallenblase und die Nieren wird das Blut gereinigt. Die Milz zieht das Hefenartige an und macht sich eine eigene Nahrung daraus. Die Gallenblase zieht das Scharfe an, das von der Nahrung in den Säften übrig blieb. Die Nieren ziehen das Molkenartige nebst dem übrig gebliebenen Scharfen an; infolgedessen wird das übrige Blut gereinigt und nutzbringend gemacht; darauf gelangt das Blut zwecks Nahrung bei allen anderen Körperteilen mittelst der Adern zur Verteilung . . . . . Auf diese Weise werden sämtliche Teile aus Blut ernährt, sie wachsen und bleiben bestehen.“ Die Geschlossenheit dieses Systems braucht nicht noch besonders betont zu werden. Oder man vergleiche mit Philon [54]) die Hilfsmittel der Stimme (Nemes. Kap. 14): „die Muskeln zwischen den Rippen, die Brust, die Lunge, die Luftröhre, die Kehle, unter diesen Teilen besonders das Knorpelartige, die rückläufigen Nerven, der Kehl-

51) Vgl. dazu Philon oben S. 19 und 51.

52) Die Uebersetzung der folgenden Stellen nach E. Orth: Nemesios Anthropologie. 1925.

53) Die Bedeutung der Leber, die hier der Ort der Bluterzeugung ist, war auch bei Philon stark hervorgehoben.

54) S. S. 28.

deckel, sowie sämtliche Muskeln, die diese Glieder bewegen. Das Werkzeug der Sprache ist der Mund, die Zunge und das Zäpfchen spielen dabei die Rolle eines Schlegels, der Gaumen dient zum Widerhall, die Zähne und die besonders geartete Mundöffnung erfüllen wie bei einer Leier die Aufgabe der Saiten; auch die Nase trägt etwas zum Wohl- oder Mißton bei." Solche Einzelkenntnisse zeigt auch Kap. 25 (Zeugungskraft): „Die Arterien und Adern kochen das Blut zu dem nassen Samen, um sich davon zu ernähren. Das Ueberbleibsel ihrer Nahrung verwandelt sich in Samen. Zuvor gelangt er auf langem Umweg in den Kopf hinauf. Dann fließt er wieder vom Kopf hinunter durch zwei Adern und zwei Arterien. Infolgedessen macht man den Menschen zeugungsunfähig, wenn man die Adern neben den Ohren und neben den Hauptschlagadern ausschneidet. Diese Adern und Arterien bilden das gewundene und krampfaderhafte Geflecht neben dem Hoden-Beutel; dort fällt der nasse Samen in jede der beiden Hoden. Nur eine Arterie und eine Ader sind samengefüllt. In diesen Hoden gedeiht der Same zur Vollendung; durch die krampfaderhafte Oberhode hinter den beiden Hoden wird der Same mit einem Lufthauch ausgeschieden, mit einem Lufthauch deshalb, weil noch eine Arterie daneben den Samen ausstößt." Hier finden wir also eine ausgesprochene Spermatologie. Aehnliche, physiologisch genaue Theorien bringt Nemesios noch besonders in Kap. 24 (die Pulse) und Kap. 28 (Atmen). Da sich bei Philon etwas Entsprechendes nicht findet, werden wir es übergehen können. Wie Evangelides [55]) nachgewiesen hat, verdankt Nemesios diese Kenntnis Galen, der neben eigenen Entdeckungen das vorliegende Material seit den Anfängen bei Hippokrates zu einem abgeschlossenen physiologischen System ausgebildet hat. Nemesios ist nicht so befangen, die falschen Annahmen selbst eines Platon zu übernehmen, sondern er ist frei genug, sich den neuen Entdeckungen nicht zu verschließen. Bei der Seelenlehre hatte er Aristoteles vollständig abgelehnt, hier aber schöpft er ganz aus der aristotelisch-galenischen Physiologie.

Damit kommen wir auf ein Gebiet, das neben der Philosophie für das Problem über die Natur des Menschen von gleicher Wichtigkeit ist, nämlich die Medizin, deren Ausbildung zu den Großtaten des hellenischen Geistes gehört. Daß zwischen Philosophie und Medizin starke Wechselbeziehungen bestanden, dafür haben wir schon einige von vielen Beispielen kennen gelernt. Und man wird sich darüber nicht wundern, denn Geist und Methode der Forschung war bei beiden gleich. So erklärt sich die häufige Erscheinung, daß ein Mann beide Disziplinen in sich vereinigte; solche Personalunion findet sich bei Alkmaion, Empedokles, Philolaos, Hippon und auch Diogenes von Apollonia; in späterer Zeit zeigt sich das enge Band ebenso: Ainesidem stand den Aerzten nahe und Menodotos war Leiter der empirischen Aerzteschule. Diese Beziehungen kamen natürlich speziell unserer Frage sehr zu-

55) Margarites Evangelides: Zwei Kapitel aus einer Monographie über Nemesios und seine Quellen, Berl. Diss. 1882, S. 21 ff.

gute. Schon im hippokratischen Corpus[56]) steht eine Schrift über die Natur des Menschen, die dem Polybos, dem Schwiegersohn des Hippokrates, zugeschrieben wird. Philon kannte die hippokratische Sammlung, wir fanden ja einige Fragmente bei ihm. Bei seiner wissenschaftlichen Ausbildung hat er sicher auch medizinischen Unterricht genossen[57]). Dadurch verstehen wir die Häufung der Beispiele und Gleichnisse, die er aus der Medizin nimmt. Das Meiste aber weiß er aus der Kenntnis dessen, was die Stoa von den alten Medizinern übernommen hatte. Auf die Stoa griff auch die letzte große Ausprägung der antiken Medizin zurück: die pneumatische Schule[58]), wieder ein Beispiel zu der oben erwähnten Verquickung von Medizin und Philosophie. Athenaios übernahm für seine Physiologie die stoische Naturphilosophie, in erster Linie die Lehre vom Pneuma, die der Schule dann den Namen gab; sie kehrt in der Form wieder, wie sie Chrysipp entwickelt hatte: das Pneuma mit seiner dreifachen Abstufung in ἕξις, φύσις und ψυχή als die Kraft, die alles beseelt und zusammenhält und die die Sinnestätigkeit beim Menschen vermittelt; in ihm herrscht das ἡγεμονικόν, dessen Sitz wie bei Chrysipp im Herzen ist, dem Zentralorgan des Körpers. Erwähnt sei auch die Bedeutung der Leber, die das Blut zu bereiten hat; seine Reinigung besorgt die Milz. Krankheit beruht auf der δυσκρασία der Qualitäten, die für die vier Elemente eingesetzt sind. Die Veränderung der Elementarqualitäten hat wieder eine Verderbnis des Pneuma zur Folge, die schließlich den Tod herbeiführen kann. Nähere Einzelheiten in Diätetik und Therapie, Puls- und Fieberlehre, in deren Ausbildung die Hauptverdienste der pneumatischen Schule liegen, können wir übergehen, da sie bei Philon fehlen. Das Wesentliche für uns war die Uebereinstimmung in den Grundzügen, die auf der gemeinsamen Quelle, der Stoa, beruht.

So steht Philon trotz aller seiner Eigenart, nach der man ihn die komplizierteste Persönlichkeit des Altertums genannt hat[59]), in der notwendigen Gesetzmäßigkeit der geschichtlichen Entwicklung. Es liegt ihm aber gänzlich fern, die Anthropologie oder auch die Naturbetrachtung um ihrer selbst willen zu betreiben, sie sind ihm nur Mittel zum Zweck: das religiöse Denken und Wirken ist für Philon der eigentliche Sinn des Lebens.

---

56) Περὶ φύσιος ἀνθρώπου (L. VI. S. 32).

57) Bréhier a. a. O. S. 286.

58) Vgl. M. Wellmann: die pneumatische Schule, in den philol. Untersuchungen 14.

59) Reitzenstein: Das iranische Erlösungsmysterium S. 107, Anm.

Stellenverzeichnis.

S.

I. Philon

de Abrah.
29, 30 23
46 61
71 10
74 22
76 27
83 22
101, 102 35
134, 135 53
136 36
148 26
149 23, 28
150—166 27
151 63
156 27
168 44
182 69
219 50
228 53
240 70
241 23, 44
266 13
de aetern. m.
20 61, 70
21 70
29 11
58—60 47
63 66
65 13
66 38, 46
67 46, 52
69 30
71 47
73 48
74 70
75 21
86 27
89 37
97 23
98 38
100 47
126 61
143 70
250 62
de agric.
13 65
25 6
30 23
32 53
34 62
37 35, 54
40 65
53 28
108 62
142 66
de Cherub.
10 62
42 34
43 36
45—48 33
50 30, 32
51 47
57 24
65 25
68 69
69 62
75 70
114 49
de confus. l.
16 62
19 24
21 35
22 68
26 54
33 28
36 29, 70
52 23
102 48
140 27
163 62
187 65
194 26
de congr.
16 35
18 62
19 46
21 23
30 51
46 59
53 65
59 32
96 31
97 22
100 23
124 33
138 31
143 25
255 31
de decal.
12 66
35 29
64 10
102 17
111, 120 30
147 27
150 61
152 44
de ebriet.
12 62
15, 27 55
30 30
69 6
73 38
79 61
82 27
87 13
93 55
101 6, 22
102 29
106 26
116 61
118 44
120 6
128 55
131 55, 56
140, 141 62
154 55
155, 156 26
160 62
161 55
178 47
184 68
190 27
201 50
211 35
214 54
220, 221 55
223 32
de exsecrat.
136 51
143 ff. 59
159 32, 62
in Flaccum
91, 136 53
190 13
de fuga
13 45
15 44, 50
31 54
51 29
55 70
72 22
91 25
109 30
148 50
149 33
153 44
160 64
182 25
189 62
198 25
208 27
de gigant.
10 58
15 6, 70
de Josepho
10 69
33 67
58 26, 30
62 66, 67
76 66
126 57
127 49
130 57
151 22
154 51
155 52
156 51
160 61
legatio
2 55
14 54
17 68
55, 56 38
63 70
82, 83 53
106 65
124 51
125 58
126 20
176, 238 63
243, 266, 267 63
leg. alleg.
I 4 20
8 17
9 42
10 49
11 23
12 15, 16, 20
13 16, 20
13 39, 60
15 17
25 44
26 24
29 25
31 7
39 23
49 31
53—55 8
59 22, 45
79 31
88 8
91 22
100 48
105 62, 70
II. 2 12, 22
6 42
13 7
22 21
23 28
30 62
37 6, 37
38 24
39 25
40, 41 24
47, 49 30
56 24
67 26
69 25
73 24
77 70
79 69
III. 20 50
40 31
41, 42 6
56 25
69 70
70 6, 70
74 6
108 25
114 54
115 24
124 69

S.

146 31
149 55
150 31
154 54
161 6, 13, 52
171 26
178 50, 69
180 31, 33
183 54, 56
185 25
191 6
200 62
215 69
222 22
226 65, 68
239 52
253 13

de migrat. A.

3 13, 24
9, 16 6
33 31, 34
38 27
52 29
71, 81 28
128 80
142 31
188 25
193, 197 6
201 25
220 10

de mutat. n.

4 27
10 22
56 25
102 27
108 32
110 23
111 26
134 33
137 26, 35
138 31
142 33
143 30, 32
144 32
150 35, 62
156 44
164 28
221 50, 65
223 22
225 32
230 65
246 22, 52
256 45

de opif. m.

16, 19 8
30 22
41 44
53 27
59 47
62, 66 26
67 37, 38, 47
69 22
76 7, 29
82 10
98 17
100 17, 37
103 48
105 49
118 15
119 16
120 20, 26
121 29
122 20
123 16, 20
124 39, 41, 42
125 60
132 38
133
134
135
136
137
138
139
140—143
146
147
150
151
158
159
161
163

de plantat.

15
21
28
49
111
120, 121
133
160
171

de posterit.

3
5
36
46
47
56
58
71
73
74
103
104
112
125
126, 127
135
137
141
164
171

de praem.

21
29
33
45
63
85
99
110
120
158

de provid.

I. 15
16
18
37
67
II. 24
67

quaest. in Ex.

I. 7
II. 3
15
18
25
46
52, 54

quaest. in Gen.

I. 4, 8
18, 19
S.

56
7
3
8, 9
39, 45
14
9, 23, 25
9
10
26
9
47
54
46, 54
35, 46
24
46
63
10, 25
80
61
45
26
55
53
15
11
23
62
61
62
10
69
62
32
29
28, 29
58, 69
38
25
33, 44
22
68
70
37
58
22
67
27
32
44
52
47
6
32
58
52
58
10
38
58
52
30
30, 32
19
52
68
7, 17
7
7
8

25
28
75
91
II. 1
2
3
5
7
12
14
29
34
49
59
61

III. 5

12
18
47
48
54
61

IV. 10

11
27
68
96
99
154
189

quis rer. div.

14
36
45
55
64
68, 85
89
137
151
153
155
166
171
185
202
207
232
239
249, 257
265
274
276
282
284
294
297
299
306

qu. det. pot.

7, 9
33
40
43
82, 85
92
95
98
101
102
113
127
151, 152
168
176

qu. deus s. i.
S.

30, 39
13
23
41
44
14
16, 30
13, 49
18
17, 23
39
65
26
17, 36
24
11
15
39
30
48
36
35
48
23
34
40
34
28
63
39
35
28
31
6
24, 26
22
6
22
21
15, 32
11
6, 10
28
30
25
58
12
23
6
62
63
6
70
11
62
48
69
64
6
50
6
28
65
24
28
62
6, 64
54
32, 36
51
29
13
23
36

5
15
22
31
35
37
39
45
63
79
84
119
127
137

qu. omnis pr.

11
12
58
76
140

de sacrific.

36
41
44
70
73
78
98
101
102
103
108
121
123
136

de sobriet.

2, 3
4
45
49
60

de somn.

I. 11
15
22
25
26
28, 29
30
33
42
51
69
76
80, 84
88
112
122
146
192
200
221
249
II. 9
48
51
52
131
150, 155
160, 168
204
292

de spec. leg.

I. 4
9
16
40
S.

33
32
80
8
21
38
46
26
66
27
28
45
61
33
25
62, 65
67
58
22
27
31
28
65
45
26, 27
15
30
38
32
6, 11
65
68
22
56
26
60
61
50
57
10, 23
52
23
6, 20, 47
29
22
23
25
66
69
30
62
24
69
6, 54
22
47
34
44
37
22
52
28
59
51
52
36
27
46
56

	S.
I. 62	70
65	63
80	61
90	7
99, 100	56
118	61
119	38
147	29
173	52
174	28
179	53
192	54
201, 205	24
213	22
216	19
217, 218	18
219	19
243	69
250	44
252	68
264	12
266	11, 13
288	27
298	56
325, 326	36
337, 338	28
339	27
340, 341	26
342	28, 29
II. 50	36
	56
	93
	100
	124
	202
	225
	230
	235
	III. 9
	10
	11, 32
	33
	34, 37, 41
	43
	83
	97
	98
	99
	108
	110
	111
	113
	117
	118
	177
	184
	192
	195
	198, 199, 200
	17
	44
	57
	29
	55
	31
	50
	31
	36
	35, 54
	36
	36, 38, 39
	36
	37, 53
	7
	44, 51
	66
	62
	43
	44
	46
	36
	43, 66
	45
	25
	23, 26
	24, 63
	26
	46
	202
	IV. 49
	82
	83
	92
	96
	100
	123
	130
	139
	157
	188
	191
	200
	202
	237
	de virtut.
	3
	6
	11
	12
	13
	26
	36
	112
	113
	128
	130. 143
	149, 162, 163
	26, 46
	63
	51
	61
	24
	54
	28, 54
	22, 24
	54
	27
	26
	25
	56
	57
	26
	50
	70
	52
	22, 25
	27
	61, 64
	63
	35
	36
	69
	44
	46
	53
	176
	203
	de vita cont.
	2
	10
	23
	37
	40
	74
	de vita Mos.
	I. 20
	124
	127
	150
	184, 191, 197
	270
	II. 13
	23
	24
	81
	82
	84
	104
	135
	148
	164
	210
	211
	223
	50
	8
	69
	26
	39
	51
	44, 55
	52
	58
	26
	61
	44
	51
	55
	53
	54
	53
	25
	22
	39
	38
	10
	29
	53
	17
	27
	53

	S.
II. Aischylos	
Agam 849	66
Sept. 754	30
Alkmaion	
Diels	
A 8	23
A 13	42
B 4	50
Anaxagoras	
A 103	70
A 108	42
Aristoteles	
animal hist.	
VII 3,3	39
de gener. et corr.	
II 3,4	12
de part. animal.	
II 4	42
IV 6	39
IV 10	13
phys.	
III 5	20
Censorin	
de die nat.	
XI 1,6	40
XI 3,7	41
Chrysipp	
St. V. F.	
I 137	70
II 604	70
II 766, 768	56
II 837	23
Cicero	
de nat. deor.	
II 144, 149	28
Tuscul.	
III 25, 59	58
Demokrit	
B 148	42
Diogenes v. Apollonia	
A 24	37
Diogenes v. Babylon	
St. V. F.	
III 215	23
Diokles	39, 40, 42
Wellmann	
S. 14	22
76	50
122	22
127	36
142	22
200	41
Empedokles	
A 34	11
A 78	11, 76
A 83	40, 42
A 84	42
B 6	45
B 26	11
B 105	22
B 153	40
Epicharm	
B 12	25
Euripides	
Hyps. Nauck 757	58
Orest 553	30
Galen	
Kühn	
XV 407	40
Heraklit	
A 18	48
B 58	66
B 67 a	64
B 101	76
B 101 a	27
B 118, 119	76
B 126	12
Hippokrates	
de aëre	10
de affect. 31	60
de arte 3, 4, 5	68
7	67
de artic. 10	15
Aphor.	
III 5	58
III 9	59
IV 17	54
de carn. 19	41, 42
de cland. 11, 13, 14	20
de dec. orn. 16	67
de diaet.	
I 26	43
II 37	21
II 38	59
de flat.	
3	52
7, 8	50
de fract. 7	68
de genit. 1	20, 35, 37
de humor. 14	58
de morbo s. 17	23
de nat. hom.	10, 85
2	68
9	58, 68
10	68
de nat. puer. 13	41
15	42
de oss. 14	35
11	13
praecept. 1	69
praesag.	
II 8	60
II 15	13
de prisc. med.	10
3	65
9	68
de septim.	17, 41
5	49
6	10
13, 19	50
Hippon	
A 15	23, 42
Kleanthes	
St. V. F.	
I 128	38
I 518	38, 64
II 743	38
Kritias	
A 23	22
Menander	
Kock 724	53
Nemesios	81 ff.

	S.
Philolaos	
B 20	17
Platon	
Menex 238 A	66
Phaid. 64 C	70
65 E	62
Phaidr. 250 D	26
270 C	10
Polit. 389 B	67
Protag. 321 C	13
Symp. 189 C	7
Theait 185 A	26
Tim.	
42 E	11
43 B	20
44 A	48
45 B, C	27
69 C	23
70 A, 71 B	19
74 B	13
81 E	11
82 A	50
91 D	30
Plinius	
nat. histor. VII 15 E	39
Plutarch	
de E ap. Delph. 18	50, 57
de Iside 58	39
Prodikos	
B 4	77
Seneca	
epist. 83, 9	55
90, 22	29
de ira II 29	69
Solon frg. 6	53
Sophokles	
Ajas 714	69
Antig. 569	30
Elektra 178	69
Tacitus	
hist. V. 4	17
A. Testament	
Jerem. 3, 4	22
I. Mos. 1, 27	7
2, 7	7
3, 16	30
3, 19	13
6, 14, 15	14
40, 10	28
II. Mos. 9, 8	60
III. Mos. 17, 11, 14	24
26, 16	59
V. Mos. 12, 23	24
28, 22, 27	59
Vitruv	
de arch. III 1	13
Zenon	
St. V. F.	
I 28	11
I 128	38
I 148	23

Lebenslauf.

Am 16. September 1906 wurde ich, Josef Wilhelm Groß, als Sohn des Kriminaloberkommissars Josef Groß und seiner Ehefrau Maria geb. Greiner in Stuttgart geboren. Infolge Versetzung meines Vaters besuchte ich zunächst in Schwäb. Gmünd zwei Jahre lang die Uebungsschule des Lehrerseminars und vier Jahre das Realgymnasium, dann in Ulm a. d. Donau das Gymnasium von Klasse IV bis VIII und in Tübingen die Klasse IX des Gymnasiums, das ich im Frühjahr 1925 mit dem Reifezeugnis verließ. Darauf studierte ich klassische Philologie und Germanistik an den Universitäten Tübingen, Berlin und München und bestand im Frühjahr 1930 die 1. Dienstprüfung für das höhere Lehramt.

Der vorstehenden Arbeit gaben die Herren Prof. Leisegang, Mewaldt, Watzinger und Weinreich Anregung und Förderung, wofür ihnen auch hier gedankt sei.